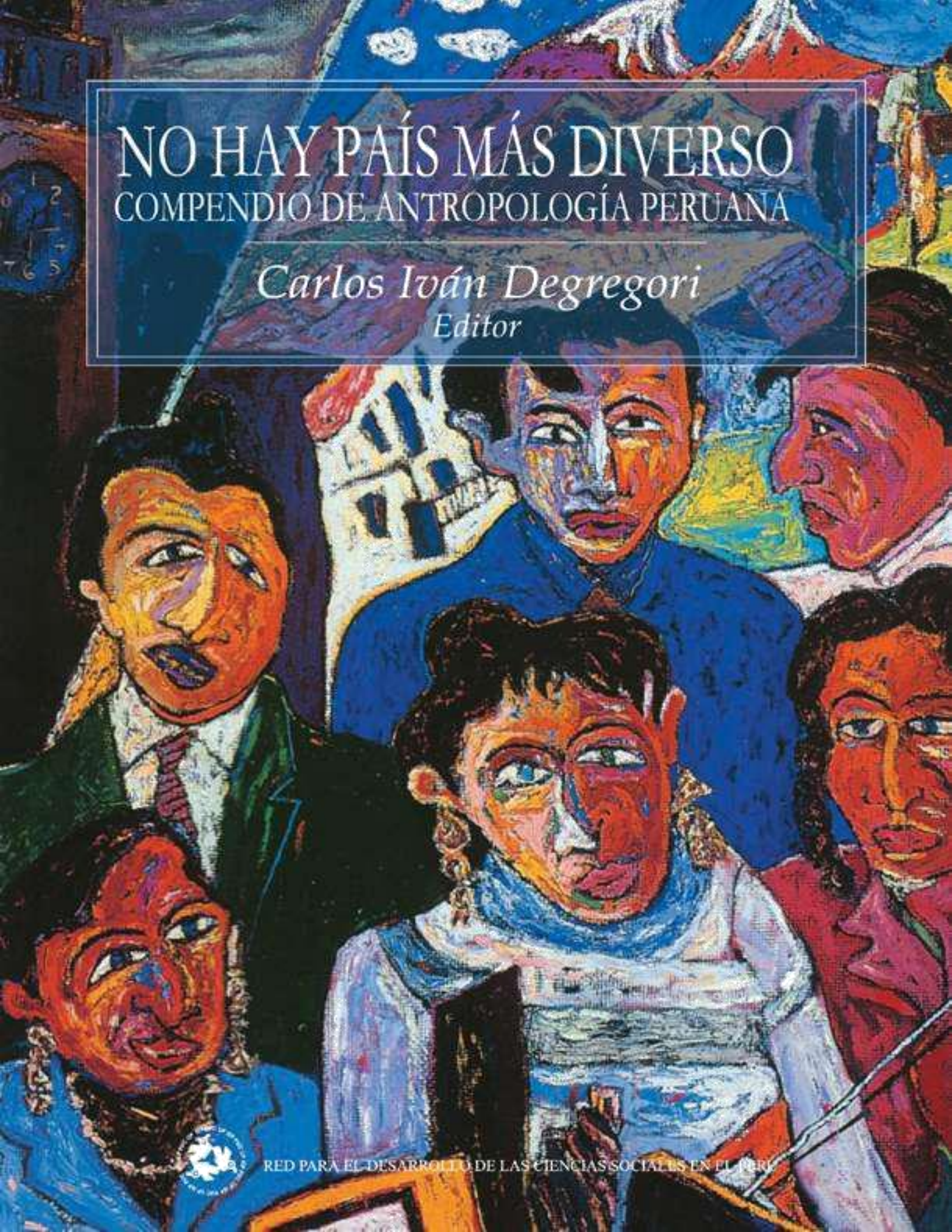
NO HAY PAÍS MÁS DIVERSO
COMPENDIO DE ANTROPOLOGÍA PERUANA

Carlos Iván Degregori
Editor



RED PARA EL DESARROLLO DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN EL PERÚ

NO HAY PAÍS MÁS DIVERSO

Compendio de Antropología Peruana

NO HAY PAÍS MÁS DIVERSO
COMPENDIO DE ANTROPOLOGÍA PERUANA

Carlos Iván Degregori
Editor

Carlos Iván Degregori
Pedro Roel Mendizábal
Ramón Pajuelo
Javier Ávila
Jürgen Golte
Luis Calderón Pacheco
Pablo Sandoval
Patricia Oliart
Patricia Ames
María Ponce Mariños

50 AÑOS IEP INSTITUTO DE ESTUDIOS PERUANOS

Serie: Perú Problema, 27

© IEP Instituto de Estudios
Peruanos Horacio Urteaga 694,
Lima 11 Telf. (511) 332-6194
Fax (511) 332-6173 Correo-
e: libreria@iep.org.pe Web:
www.iep.org.pe

ISBN: 978-9972-51-590-3

Primera edición digital. Octubre 2016

A la memoria de José María Arguedas.
Treinta años después

CONTENIDO

Presentación
Carlos Iván Degregori
1. Antropología y cultura en un mundo global
2. La antropología en el Perú

Capítulo 1
Carlos Iván Degregori
Panorama de la antropología en el Perú: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso.
1. Antropólogos en la "periferia": América Latina
2. Miradas cruzadas: los orígenes de la antropología en el Perú
   a. Cronistas, exploradores y viajeros.
   b. Los indigenismos y el nacimiento de la antropología
3. Entre el indio y el poder: una idealizada "Edad de Oro"
4. Puntos de fuga y nuevos horizontes.
5. Bancarrota del esencialismo y el economicismo
6. El regreso del actor y la cultura.
7. Del paradigma homogenizador a la construcción de un Nosotros diverso
   a. La crítica postmoderna
   b. Multiculturalismo e interculturalidad.
   c. Un Nosotros diverso.

Capítulo 2
Pedro Roel Mendizábal

De Folklore a Cultura Híbridas: rescatando raíces, redefiniendo fronteras entre nosotros

1. Descubrimiento
2. Tradición: de supervivencia a núcleo de identidad
3. De folklore a Antropología Andina
4. Del sujeto "folklórico" al sujeto "popular"
5. Lo andino o lo popular: polémica sobre la "cultura nacional"
6. Diversidad y polisemia: "del esencialismo a lo esencial"
7. Un intento de balance

Capítulo 3

Ramón Pajuelo

Imágenes de la comunidad. Indígenas, campesinos y antropólogos en el Perú

1. Introducción
    a. El enfoque
    b. Evaluaciones anteriores
2. El "descubrimiento" del indio y los primeros estudios de comunidades 1900-1930
3. "Edad de oro" de la antropología de comunidades: 1940-1960
    a. El Handbook
    b. Primeras investigaciones del Instituto de Etnología de San Marcos
    c. Las comunidades de Huarochirí
    d. El proyecto Vico s y las comunidades de Ancash
    e. Visiones de la comunidad
    f. Una expedición hacia el pasado
4. La Gran Transformación: 1960-1980
    a. De las monografías de comunidad a los estudios de caso
    b. Las comunidades del valle de Chancay
    c. Las comunidades del valle del Mantaro
    d. Nuevas visiones de la comunidad

e. Marxismo, etnohistoria y ecología
5. Diversificación temática de la antropología (décadas de 1980 y 1990)
   a. Organización andina, economía y ecología
   b. La comunidad como objeto de otras disciplinas
   c. Movimientos sociales, conflicto y política
6. Reflexiones finales

Capítulo 4
Javier Avila
Entre archivos y trabajo de campo: la Etnohistoria en el Perú.
1. Antropología e historia: Etnohistoria
2. Antecedentes de la Etnohistoria en el Perú: Valcárcel y los indigenistas
3. La gran transformación: Rowe, Zuidema y Murra
4. Etnohistoria y marxismo
5. Utopía andina y post-etnohistoria

Capítulo 5
Jürgen Golte
Economía, ecología, redes. Campo y ciudad en los análisis antropológicos.
1. Introducción: el contexto
2. Ecología cultural, substantivismo
3. Historia, dependencia, diferenciación campesina
4. Ecología y "tecnologías apropiadas"
5. Economistas y antropólogos
6. Desterritorialización de la cultura andina y redes rural-urbanas

Capítulo 6
Luis Calderón Pacheco
Imágenes de Otredad y de frontera: Antropología y pueblos amazónicos.

1. Introducción
2. La impronta ecológica
    a. Ecología humana
    b. Adaptarse y moldear: el impacto del mercado
3. Parentesco: más allá de Levi-Strauss
4. Mitología, identidad, poder
5. Ver, Saber, Poder
    a. Poder no coercitivo
    b. Chamanismo
6. Poder, organizaciones indígenas y sociedad nacional
7. Mesianismo
8. Etnicidad
9. Etnohistoria

Capítulo 7

Pablo Sandoval

Los rostros cambiantes de la ciudad: cultura urbana y antropología en el Perú

1. Introducción
2. Entre la sorpresa y las viejas certidumbres: la etnografía de lo diferente en la ciudad
3. Entre la masa-marginal y los enclaves culturales: la antropología de lo ya no tan diferente
4. La cultura andina: entre la conquista y la descomposición
5. De la geografización de la cultura a los espacios de anonimato: las posibilidades de una antropología urbana
    a. Mentalidades
    b. Jóvenes
    c. Racismo
    d. Planificación urbana

Capítulo 8

Patricia Oliart

Cuestionando certidumbres: Antropología y estudios de Género en el Perú

1. Panorama teórico
2. El género en el debate de las ciencias sociales
3. Análisis de género en el Perú: femineidad y masculinidad
4. Perspectivas

Capítulo 9

Patricia Ames

¿La escuela es progreso? Antropología y educación en el Perú.

1. Introducción
2. La escuela y el desarrollo rural
3. La escuela y la integración (la escuela etnocida vs. el mito del progreso)
4. Etnografías e investigación educativa

Capítulo 10

Carlos Iván Degregori y María Ponce Mariños

Movimientos Sociales y Estado: el caso de las rondas campesinas de Cajamarca y Piura

1. Sobre el origen de las rondas campesinas
2. Sobre la naturaleza y potencial de las rondas
3. Identidad y movimiento social
4. Perspectivas

Capítulo 11

Javier Avila

Los dilemas del desarrollo: Antropología y promoción en el Perú.

1. Inicios de la antropología aplicada
2. Inicios de la antropología aplicada en el Perú

a. El proyecto Perú Cornell
b. “Campesino, el patrón no comerá más de tu pobreza”: desarrollismo o revolución
3. El “boom” de las ONGs
4. Debates de fin de milenio: cultura, desarrollo y nuestra diversidad cultural

Autores

Portada: *Migrantes*, de Carlos Enrique Polanco. Museo del Banco Central de Reserva del Perú.

Diseño: Luis Valera

PRESENTACIÓN

1. Antropología y cultura en un mundo global.

Había una vez un mundo que tenía fe ciega en el progreso, que entendía ese progreso como desarrollo económico y tecnológico y lo medía utilizando indicadores macroeconómicos: crecimiento del PBI, del ingreso per cápita. En ese mundo, la Antropología y otras disciplinas que estudiaban la cultura tenían muy poco oxígeno. Pero aunque en su momento no se advirtiera, dicho mundo comenzó a entrar en crisis entre 1968 y 1973[1]. La crisis se precipitó con el colapso de los llamados socialismos reales entre 1989 y 1992[2]. Para algunos, ese derrumbe marcaba el fin de la historia, pero en realidad, otra historia no hacía más que empezar. Otro mundo surgía.

Este nuevo mundo de la globalización tiene un nuevo motor: la información. Si esto es así, las ciencias de la comunicación, la lingüística y, si tomamos en cuenta que toda comunicación se da en un contexto sociocultural, también la Antropología y otras disciplinas afines tienen un papel importante que jugar en el nuevo escenario.

Por otro lado, la globalización tiene una cara no precisamente oculta, pero sí contrapuesta. En efecto, conforme se intensifican los lazos globales, se fortalecen también las identidades y las lealtades locales, especialmente aquellas conformadas alrededor de la lengua, la religión, las ‘tradiciones’, en otras palabras, alrededor de la cultura y la historia.

De esta forma, cuando la Antropología y otras disciplinas de la cultura parecían condenadas a terminar en el baúl de las antigüedades, se reubican

en el ojo de la tormenta, como herramienta necesaria para entender el mundo en que vivimos y, de ser posible, hacerlo más vivible. Así, ahora se advierte que incluso para entender la economía no bastan los modelos econométricos. Factores tan subjetivos como las expectativas, el miedo, incluso las fantasías, son variables que los economistas tienen que tomar en cuenta, para no mencionar el nacionalismo o el racismo. Así, se habla por ejemplo de "inflación psicológica"; la inestabilidad política siembra el pánico entre los inversionistas transnacionales en Asia, que huyen en estampida y provocan la mayor crisis económica mundial en mucho tiempo. Con lo cual, digamos de paso, la política recobra también sus fueros, porque hubo un momento en que se pensó que el mercado se encargaría de todo. Como en la Biblia: lo demás se daría por añadidura. No fue así. Política y cultura recobran entonces su lugar en el análisis y su importancia para la acción y la transformación social.

Hace ya tiempo se sabe, por ejemplo, que las economías de los denominados Tigres del Asia crecieron no sólo porque siguieron al pie de la letra los modelos elaborados por los organismos financieros internacionales sino principalmente por una serie de factores históricos, socioculturales y políticos que favorecieron su inserción ventajosa en el mercado mundial, así como recientemente incidieron también en su crisis. Hace ya tiempo se sabe también que no sólo la ética protestante proporciona un contexto favorable para el desarrollo. La ética confuciana, por ejemplo, parece haber favorecido también otro tipo de desarrollo, lo que ha llevado a descubrir el papel de la ética de los migrantes andinos de primera generación en la expansión del sector de la pequeña y microempresa en el Perú[3]. El otorgamiento del premio Nobel al economista hindú Amartya Sen en 1998, expresaría el reconocimiento del sector más ilustrado del 'establishment' transnacional a estas preocupaciones, en tanto "la relación entre valor ético y razonamiento económico" es central en sus trabajos.

Asimismo, el parentesco, uno de los temas centrales de la Antropología, resulta ser importante no sólo para entender las pequeñas sociedades sin Estado en las selvas o los desiertos más remotos del planeta, sino también para explicar el sorprendente crecimiento de países como Japón, China o Corea. Convertido en análisis de redes de parentesco y paisanaje, sirve para entender las grandes migraciones transnacionales o incluso conflictos como los de Kosovo o crisis como la albanesa, para no mencionar, nuevamente, las grandes migraciones andinas hacia las ciudades en el Perú.

Por otro lado, basta encender el televisor o la radio para ver cómo los conflictos étnicos, raciales, religiosos, lingüísticos, es decir, otra vez, histórico-culturales, han reemplazado a los conflictos ideológicos de un S.XX que, según Eric Hobsbawm (1998), terminó para efectos prácticos en 1992 en Sarajevo, donde también había comenzado en 1914. El pequeño S.XX, como él lo llama. Esos conflictos étnicos, que hasta hace poco se creían supervivencias arcaicas destinadas a desaparecer con el desarrollo, sea por la vía capitalista o socialista, hoy desgarran no sólo países de la periferia como Ruanda, Sri Lanka, Liberia, Somalía o Sierra Leona, sino que se instalan con fuerza en el corazón mismo de Europa, en España o el Reino Unido (Irlanda del Norte), para no mencionar la tragedia de la ex-Yugoeslavia o las guerras de Rusia en el Cáucaso. Y, como se sabe, así como el parentesco, la etnicidad es otro de los temas clásicos de la Antropología.

Las tensiones entre la globalización y el fortalecimiento de lealtades e identidades locales, especialmente aquellas configuradas alrededor de lengua, religión, raza, etnicidad, pueden ser fuente de conflicto o de creatividad. Según Huntington (1996), si el S.XX estuvo signado por sangrientos conflictos entre ideologías contrapuestas, el S.XXI presenciará un “choque de civilizaciones” pues las fracturas ideológicas vienen siendo reemplazadas por los clivajes histórico-culturales. Si bien el argumento de Huntington resulta demasiado unilateral y apocalíptico, lo cierto es que en

el futuro cercano el mundo enfrenta una disyuntiva crucial: o reconoce, respeta y promueve la diversidad cultural, o trata de reconstruirse en compartimientos estancos homogéneos. Interculturalidad o limpiezas étnicas, ese es el dilema en el terreno de la cultura[4]. "O el atrincheramiento en el particularismo, o la creatividad de la mezcla" (Hopenhayn 1999:26).

Pero no se trata de la simple celebración de una diversidad cultural, que puede terminar siendo funcional a la lógica del capitalismo transnacional (Zizek 1998) si no se tiene en cuenta que la 'aldea global' en construcción no tiene la estructura inclusiva y simétrica de las aldeas bororo estudiadas por Levi-Strauss, ni propicia la comunión dionisíaca generalizada como la de Asterix el Galo, sino que está marcada por una tajante desigualdad en la distribución del poder económico, político y simbólico. Para mencionar sólo el plano económico: "la fortuna sumada de las 225 familias más adineradas del planeta es equivalente a lo que posee el 47% más pobre de la población total del mundo, que suma alrededor de 2,500 millones de habitantes, y las tres personas más ricas poseen más dinero que el PBI sumado de los 48 países más pobres" (Hopenhayn 1999: 19).

Ubicando el estudio de la diversidad cultural en este contexto, nuestra disciplina tiene potencialmente relevancia analítica y crítica. Decimos potencialmente, porque depende también de los antropólogos hacerse relevantes, producir los virajes indispensables para ser útiles y necesarios en este nuevo capítulo de la historia, no a partir de sueños pasadistas sino de la experiencia concreta de todos los días, que nos dice que los temas culturales están allí, a la orden del día, esperando para que los abordemos con los instrumentos teóricos y metodológicos más adecuados para poder aportar a la comprensión crítica de nuestra realidad.

2. La antropología en el Perú.

La antropología en el Perú tiene una larga historia. Como estudio del Otro, sus antecedentes se remontan hasta el momento mismo de la Conquista y la

mirada ambigua que sobre el Nuevo Mundo lanzaron cronistas, visitadores, traductores y frailes evangelizadores. Como disciplina universitaria tiene ya más de 50 años y ha merecido varios balances[5]. El contexto mundial que acabamos de mencionar, así como las transformaciones teóricas y metodológicas que en ese nuevo contexto ha sufrido la disciplina en las últimas dos décadas, hacen posible y necesario preguntarse en qué estamos.

Es así que surge la idea de este compendio de Antropología Peruana. En palabras más simples: un libro sobre la diversidad cultural en el Perú. La primera parte dibuja un panorama general de la antropología en el Perú. La segunda intenta un balance de los diferentes campos en los cuales ha trabajado la Antropología. No están todos, pero sí la mayoría de ámbitos y temas importantes y de más larga trayectoria en los estudios antropológicos: las comunidades campesinas, la antropología amazónica y la urbana, los estudios sobre folklore, temas como redes sociales, movimientos sociales, estudios de género, educación, proyectos de desarrollo; asimismo, temas que en algún momento contribuyeron a ampliar el campo de acción y transformar la mirada de la disciplina, como la etnohistoria[6].

Hubiéramos querido ofrecer un texto de Antropología Andina, incluyendo Ecuador y Bolivia, pero a contracorriente de la tradición comparativa de nuestra disciplina, se desarrolló entre nosotros una larga costumbre de mirarnos el ombligo y, a veces, creernos el ombligo del mundo, al menos del mundo andino. A eso se sumó la pobreza de nuestros países, donde la producción bibliográfica nacional traspasa difícilmente las fronteras; y donde las posibilidades de conformar una comunidad académica a partir de intercambios regionales son escasas. Como en un "triángulo sin base", los que tienden a tener una visión de conjunto son los académicos del hemisferio norte, mientras para nosotros queda el "saber local"[7]. Esta situación comienza a cambiar, pero el cambio es todavía insuficiente y nuestros recursos muy magros como para intentar un balance regional, que queda pendiente.

Los capítulos han sido redactados por diversos autores. Por ello, si bien son todos "estados de la cuestión", algunos se centran más en una revisión bibliográfica exhaustiva, mientras otros enfatizan la interpretación general del tema. Con una sola excepción, los autores son profesores, egresados o alumnos del doctorado, la maestría e incluso el pre-grado de la Escuela de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. La gran mayoría son jóvenes menores de treinta años. El libro constituye, pues, un homenaje a una de las dos escuelas de Antropología más antiguas del Perú; una reivindicación de las universidades nacionales, tan venidas a menos desde hace ya décadas y más aún dentro de los marcos del actual modelo económico; y sobre todo una apuesta por el futuro de la disciplina, encarnado en las nuevas promociones.

El libro forma parte de la colección de textos universitarios auspiciados por la Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. Queremos agradecer la colaboración generosa de colegas mayores que leyeron y comentaron diferentes capítulos, nos ofrecieron sugerencias bibliográficas y nos proporcionaron incluso artículos inéditos: Frederica Barclay, Hortensia Muñoz, Jaime Regan, Lissie Wahl. Asimismo, nuestro reconocimiento especial a Pablo Sandoval por su paciente labor como asistente en la edición general del libro. Contribuyeron también en la recopilación bibliográfica y composición de diferentes capítulos: Lourdes Hurtado, Fabiola Yeckting y Lorena Monsalve. Ada Arrieta estuvo a cargo de la edición. Agradecemos finalmente a la Fundación Ford y a la Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales, que han hecho posible la publicación de este volumen.

BIBLIOGRAFÍA

Aramburú, Carlos

1978 "Aspectos del desarrollo de la Antropología en el Perú", en: Bruno Podestá (ed.) *Ciencias Sociales en el Perú: un balance crítico*, CIUP, Lima.

Hobsbawm, Eric

1998 *Historia del Siglo XX*, Grijalbo Mondadori, Barcelona.

Hopenhayn, Martín

1999 "La aldea global entre la utopía transcultural y el ratio mercantil: paradojas de la globalización cultural", en: Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero (editores), *Cultura y Globalización*, Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima.

Huntington, Samuel P.

1996 *The Clash of Civilizations and the Remaking of world order*, Simon/Schuster, New York.

Marzal, Manuel

1986 *Historia de la Antropología Indigenista: México y Perú*, PUCP, Lima.

Osterling, Jorge y Héctor Martínez

1985 "Apuntes para una historia de la antropología social peruana, décadas de 1940-1980", en: Humberto Rodríguez Pastor, *La antropología en el Perú*, CONCYTEC, Lima.

Rodríguez Pastor, Humberto (editor)

1985 *La antropología en el Perú*, CONCYTEC, Lima. Stein,

Willian

1998 *Rethinking Peruvian Studies: De-Essentializing the Andean*, en: Cyberayllu, Internet.

Zizek, Slavoj

1998 “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en: Frederic Jameson y Slajov Zizek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo (Introducción de Eduardo Grüner)*, PAIDOS, Buenos Aires.

Capítulo 1

PANORAMA DE LA ANTROPOLOGÍA EN EL PERÚ: del estudio del Otro a la construcción de un Nosotros diverso

Carlos Iván Degregori

Dios creó el mundo en seis días y al sétimo descansó. A la mañana siguiente, disgustado porque el descanso había terminado y porque al final del sexto día, en la primera fiebre de sábado por la noche de la historia Adán había mordido la manzana, dijo Dios: háganse las ciencias.

Reflexiono unos instantes y poseído de Espíritu Científico, precisó: háganse las ciencias y pártanse y repártanse mi creación en objetos de estudio. A la antropología le tocó la cultura.

Sin embargo, si bien la antropología fue definida como el estudio de la cultura en general, el quehacer antropológico privilegió durante mucho tiempo el estudio de las culturas denominadas "primitivas", pre-estatales, de las "sociedades lejanas y diferentes" (Augé 1995: 12). Podríamos definir entonces a la antropología clásica como la ciencia o el estudio del Otro, el radicalmente diferente, el no-occidental. ¿Por qué el interés en estudiarlo? Distintos motivos se entrecruzan. La curiosidad y el espíritu de aventura, por ejemplo, que impulsaron a cronistas, viajeros y exploradores de la Antigüedad, hoy incorporados como precursores en el panteón antropológico. Para cuando la antropología surge y se desarrolla como disciplina académica, entre el Siglo de las Luces y el auge del positivismo,

esa curiosidad se había vuelto decisivamente científica, pero incluso esa curiosidad nunca es del todo inocente. Otros objetivos subyacían a ese interés por conocer al Otro[1]. Mencionemos los dos extremos. Por un lado, estudiarlo para dominarlo mejor. La antropología surge en el período de la expansión imperial europea y luego norteamericana. El título de un artículo escrito por Kathleen Gough se hizo famoso en la década de 1970: *La antropología es hija del imperialismo*. De alguna manera lo fue. En el otro extremo, también es posible querer conocer al Otro para idealizarlo como el 'buen salvaje'. Recuérdese que una de las vertientes de origen de la antropología fue el romanticismo.

El concepto de cultura

Escapa a los propósitos del presente volumen una definición del concepto de cultura, que ha suscitado y continúa suscitando innumerables debates. Ya en una famosa recopilación publicada en 1952, Alfred Kroeber y Clyde Kluckhohn llegaron a reseñar 161 definiciones de cultura. A pesar de sus limitaciones para entender el escenario cultural después de la Segunda Guerra Mundial, las nociones de cultura acuñadas por el culturalismo y el funcionalismo no fueron cuestionadas a fondo sino hasta 1973, cuando Clifford Geertz publica *La interpretación de las culturas*. Allí el concepto ingresa en los terrenos de la semiótica y la interpretación. Esta perspectiva será retomada por los postestructuralistas norteamericanos quienes, inspirados en Foucault y Derrida, emprenden la des construcción de los textos etnográficos y del concepto mismo de cultura. Sobre este giro interpretativo puede consultarse la compilación de Clifford Geertz y James Clifford (1996), asimismo Renato Rosaldo (1991) y más recientemente George Marcus (1998). Por otro lado, la escuela británica de antropología no ha trabajado explícitamente el concepto de cultura. Sin embargo, Edmund Leach (1984) pasa revista a los vínculos que esta escuela ha sostenido con la tradición culturalista. Asimismo, Marc Augé (1995, 1996) examina el concepto de cultura en la etnología francesa. Sobre la redefinición del concepto de cultura en el contexto de la globalización puede revisarse principalmente la obra de Arjun Appadurai (1996) y para el caso latinoamericano Néstor García Canclini (1990).

Entre ambos extremos, lo mejor de la antropología clásica contribuyó a ampliar el concepto mismo de humanidad, fomentando la tolerancia y

reconociendo positivamente la diversidad cultural en tiempos en que cobraba auge el racismo científico. Ya en un viejo texto introductorio, escrito en pleno auge del nazismo, Ralph Linton (1942: 12) afirmaba: "Si la antropología ha conseguido probar algo, ello es que los pueblos y las razas son fundamentalmente muy semejantes unos a otros"[2]. En efecto, las dos grandes escuelas antropológicas hasta entonces existentes, habían impulsado en esa dirección en sus mejores momentos. Así, al sostener que los europeos habían sido en el pasado salvajes, afirmación confirmada por la arqueología, el evolucionismo del S.XIX 'descentró' una percepción generalizada que separaba a los salvajes de los europeos blancos civilizados. Posteriormente, cuando Spencer desnaturalizó el propio evolucionismo para sustentar la primacía de una raza sobre otras, la antropología culturalista norteamericana se convirtió en una de las trincheras más fuertes del movimiento antirracista. Como afirma Harris, es en este contexto que debe entenderse el relativismo cultural de Franz Boas, padre del culturalismo[3].

Sin embargo, nadie puede escapar totalmente a su época. Por eso, asomando apenas o cubriendo todo el primer plano, en las etnografías clásicas descubrimos con frecuencia la tendencia a construir a un Otro fuera de la Historia, exotizándolo y escencializándolo, sea como el buen salvaje que debe ser protegido en su pureza o como el primitivo destinado a desaparecer[4]. Casi siempre varón, blanco, ciudadano de estados imperiales, difícilmente el etnógrafo podía evitar mirar, o fotografiar, con un "ojo imperial" al Otro que era su objeto de estudio[5].

1. Antropólogos en la "periferia": América Latina

¿Qué pasa cuando el Otro no está en una isla lejana, una selva impenetrable o algún desierto calcinante, sino dentro del propio país, literalmente a la vuelta de la esquina o incluso dentro del propio antropólogo? En otras palabras, ¿qué pasa cuando los Otros, antes objeto de estudio, se convierten

ellos mismos en científicos sociales? Si la antropología clásica fue un producto de la expansión noratlántica hacia el resto del mundo, en Asia y Africa fue hija de los procesos de liberación nacional, y en América Latina de los de construcción nacional.

Al igual que en cualquier parte, la antropología en nuestros países ofrece peligros y posibilidades. Desde siempre e incluso hoy, los antropólogos 'tercermundistas' estudiaban fundamentalmente sus propios países. Ello les daba y les sigue dando la ventaja comparativa de un "conocimiento localizado", una capacidad de inmersión y de "descripción densa" difícilmente igualable por los profesionales foráneos. Pero la cercanía al árbol puede bloquear la visión del bosque. Por otro lado, al concentrarse en su propio país, pueden perder la perspectiva comparada, que es una de las condiciones centrales de producción de conocimiento en la disciplina. Finalmente, el o la antropóloga estudia su propio país, pero no necesariamente su propia [sub]cultura. Cuando la antropología esencializa al Otro, lo ve como homogéneo y monolítico, cuando en realidad no lo es. Lo probamos los propios antropólogos de la periferia, intelectuales diferenciados del resto de la población, a veces no sólo por educación o clase social, sino por pertenencia étnica y/o racial como sucede con frecuencia en el Perú y otros países latinoamericanos[6].

Somos, pues, la prueba viviente de que ese Otro, ese Nosotros, no es monolíticamente homogéneo. Si así lo vemos es sólo por un antiguo reflejo colonial, que nos hace repetir el gesto de los españoles cuando llegaron a este continente y rotularon a todos sus habitantes como "indios" (para colmo un error geográfico), subsumiendo bajo ese término la enorme diversidad de lenguas, culturas, sociedades y formas estatales que existían en el continente.

Durante largo tiempo, sin embargo, a la antropología latinoamericana la impulsó la nostalgia, o el anhelo narcisista de (re)construir un Nosotros homogéneo. Mencionaré tres corrientes en las cuales puede rastrearse este

deseo: el indigenismo, el paradigma de la 'integración nacional' de los Estados populistas, y el de la revolución, impulsado por la izquierda. Todos tenían en común una visión uniformizadora de la cultura y una concepción vanguardista del cambio social[7], aun cuando variaran los finales felices. Para la teoría de la modernización, la homogenización final se produciría gruesamente en torno al 'modo de vida americano'; para el indigenismo impulsado por los Estados populistas, al final de la película quedaría un solo actor colectivo, el mestizo, al que Vasconcelos llamó la "raza cósmica"; para la izquierda revolucionaria, ese actor colectivo trascendía las fronteras nacionales y las determinaciones biológicas o culturales, se anclaba en la estructura productiva y era el hombre nuevo proletario.

Estas diferentes aproximaciones influyeron y se entrecruzaron en la antropología latinoamericana en diferentes grados y épocas. Pero aun cuando marcada por sueños que una vez en el poder se revelarían imposibles y etnocidas, la antropología no fue sólo y en muchos casos ni siquiera principalmente un instrumento del poder. Si la ubicamos en su contexto histórico, encontramos producción de conocimiento crítico sobre nuestras realidades y puntos de fuga hacia otros horizontes.

2. Miradas cruzadas: los orígenes de la antropología en el Perú

En el caso peruano, lo mejor de la antropología contribuyó a ampliar la 'foto de familia', a transformar la 'comunidad imaginada' llamada Perú. El país, concebido en un principio por sus élites como occidental y criollo, fue cediendo así paso a otro más contradictorio pero también más plural. En ese país, que hasta hace poco era definido con frecuencia como 'nación en formación', el aporte central de la antropología en sus primeras décadas fue contribuir a la articulación nacional[8], explorando territorios ignotos tanto en el sentido literal, geográfico de la palabra, como también en sentido metafórico: incursionando en ámbitos socioculturales y temporales desconocidos.

En esos tiempos (y quién sabe aún hoy), cuando salían a hacer trabajo de campo en comunidades rurales apartadas, los antropólogos se sentían y tenían mucho de exploradores en un país donde la exploración había estado principalmente a cargo de extranjeros como Humboldt o Raimondi, mientras los hijos de la oligarquía tendían a comportarse como el niño Goyito del relato de Segura, y donde por eso, a principios del S.XX, Riva Agüero conmocionaba a su generación cuando al terminar sus estudios universitarios decidía recorrer el Perú en vez de viajar a Europa.

Viajeros transculturales, en las décadas de 1930-50, los coleccionistas y estudiosos del 'folklore' incorporaban a la cultura nacional las manifestaciones de los hoy denominados 'grupos subalternos' de un país culturalmente heterogéneo como el nuestro. Viajeros en el tiempo, arqueólogos y etnohistoriadores incorporaron a la historia nacional los miles de años previos a 1532 y transformaron nuestra visión sobre el Imperio Incaico y el S.XVI[9]. Pero comencemos por el principio y avancemos ordenadamente, precisando, ampliando y también cuestionando estas afirmaciones iniciales, tal vez demasiado celebratorias.

a. Cronistas, exploradores y viajeros

Si la antropología surge del encuentro con el Otro, entonces los más antiguos precursores de la antropología peruana los encontramos en tiempos de la Conquista. Cronistas tratando de hacer inteligible la radical otredad del Tahuantinsuyu; frailes doctrineros elaborando los primeros diccionarios de las lenguas quechua y aymara; burócratas visitadores, que al entrevistar a los 'señores de la tierra' o censar a sus súbditos para convertirlos en tributarios acumulaban material etnográfico sobre flamantes 'subalternos'.

En sus sugerentes reflexiones sobre la antropología mexicana, Lomnitz (l999:cap.IV) subraya que: "la tensión entre el mundo de lo conocido y la seducción de experiencias exóticas que no pueden ser narradas es el contexto originario de nuestra antropología, cuyos momentos de mayor

sensación de descubrimiento están ligados a la entrega del sujeto a la experiencia a través de un trabajo de campo ...” (ibid.:83)

Pero esta inmersión transcultural o ‘traducción intercultural’ entraña peligros. En efecto: “el conocimiento puede llevar al aprendiz tan adentro de la cultura del otro que ésta puede tragárselo del todo, el placer de la experiencia del descubrimiento y la simpatía por el “objeto” que es necesaria para comprenderlo pueden borrar la distancia entre sujeto y objeto de conocimiento”[10]. (ibid.:81-82). En el caso de los evangelizadores esta tensión se volvía más angustiosa por el peligro de la ‘corrupción’ de los signos y/o de la moral. ¿En qué medida estaban traduciendo adecuadamente las categorías cristianas? ¿Hasta qué punto la traducción no significaba el primer paso hacia la reafirmación de la cultura nativa y la perversión de la doctrina cristiana? La línea entre el aprendizaje como instrumento para la conversión y sujeción de los indios y el aprendizaje como una forma de simpatía tiende a ser muy fina. Además, “el proceso de aprendizaje implica, necesariamente, someterse a una lógica ajena aunque sea de manera provisional” (ibid.:81).

Sólo a partir del reconocimiento de esta mezcla de horror y atracción, dice Lomnitz, es posible comprender por ejemplo: “la obra de un Diego de Landa, quien por una parte dedicó su mejor esfuerzo a documentar la cultura maya, mientras que personalmente dirigió la quema de los escritos mayas y de los propios mayas que ‘regresaron’ a la ‘idolatría’” (ibid.:81-2).

Esta misma mezcla de fascinación y horror la encontramos también en el Perú, en figuras como Francisco de Avila[11], extirpador de idolatrías y recopilador al mismo tiempo de las historias de “los dioses y héroes, y la vida de los hombres de Huarochirí en la época prehispánica [...] una especie de Popol Vuh de la antigüedad peruana; una pequeña biblia regional...” (Arguedas 1966:9).

Pero aquí pronto aparecen otras voces, otras miradas cruzadas que nos ofrecen relatos contradictorios, ausentes en el recuento de Lomnitz, donde

la ‘corrupción’ parece ser camino de un solo sentido. Por el contrario, en el caso peruano el Inca Garcilaso emplea la misma palabra para referirse a los españoles que: “corrompen ... casi todos los vocablos que toman del lenguaje de los indios de aquella tierra”, comenzando por el nombre mismo del Perú, y que malinterpretan la ‘verdadera’ historia de los Inca. Pero en lo que se refiere a la acepción moral y religiosa de la palabra corrupción, Garcilaso vacila. Corrige a Cieza, quien llama demonio a la gran divinidad panandina Pachacámac, pues: “por ser español no sabía la lengua tan bien como yo, que soy indio inca” (Libro II, capítulo 2). Mas a continuación añade que:

> “*… por otra parte tienen razón porque el demonio hablaba en aquel riquísimo tiempo haciéndose Dios debajo deste nombre, tomándolo para sí. Pero si a mí, que soy indio cristiano católico, por la infinita misericordia, me preguntasen ahora:’ ¿cómo se llama Dios en tu lengua?*’, *diría ‘Pachacámac’, porque en aquel general lenguaje del Perú no hay otro nombre para nombrar a Dios sino éste, y todos los demás... o no son del general lenguaje o son corruptos...*” (op.cit: Libro Segundo, Capítulo II:134-5).

¿Divinidad o demonio? En su vacilación queda delineado uno de los dilemas que recorre la antropología y buena parte de la cultura peruana hasta nuestros días. Son los dilemas de un mestizaje que está lejos de ser armónico y sin contradicciones como ha querido presentarlo la historiografía tradicional criolla[12] y se presenta más bien plagado de desgarramientos, suturas y tensiones al filo de dos mundos.

Sobre el nombre del Perú

Cuenta Garcilaso que llegados a un río, los españoles encontraron a un hombre, al cual “le preguntaron por señas y por palabras qué tierra era aquella y cómo se llamaba. El indio, por los ademanes y meneos que con manos y rostro le hacían (como a un mudo) entendía que le

preguntaban mas no entendía lo que le preguntaban y... respondió su propio nombre, diciendo Berú, y añadió otro y dijo Pelú. Quiso decir: "Si rne preguntáis cómo me llamo, yo me digo Berú, y si me preguntáis dónde estaba, digo que estaba en el río". Porque es de saber que el nombre Pelú en el lenguaje de aquella provincia es nombre apelativo y significa río...Los cristianos entendieron conforme a su deseo, imaginando que el indio les había entendido y respondido...como si él y ellos hubieran hablado en castellano, y desde aquel tiempo...llamaron Perú aquel riquísimo y grande Imperio, corrompiendo ambos nombres..." (Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, Libro Primero, Cap. IV:74)

¿Qué pasa cuando el Otro está dentro de nosotros mismos? preguntábamos al inicio del capítulo. La pregunta vale no sólo para Garcilaso, sino también para los cronistas indios como Santa Cruz Pachacuti o Guamán Poma de Ayala y su Carta al Rey, monumental híbrido de castellano y quechua, de escritura e iconografía, perdida hasta 1908, encontrada en Copenhagen y popularizada recién en la segunda mitad del S.XX. Guamán Poma nos ofrece: "la única contribución etnográfica entre los cronistas" (Murra 1980:xvii). Son famosas sus críticas a la administración colonial, incluyendo a los frailes, pero lo hace afirmando su lealtad al rey y a la religión católica. Y en lo referente a las "idolatrías":

> *"Su ambivalencia es notable. Defiende el uso de los bailes y las canciones andinas que otros tratan de prohibir. Pero al igual que su contemporáneo; el sacerdote cusqueño Francisco de Avila, Waman Puma denuncia a los "ydúlatras" entre los señores andinos. Su obra, como la de Avila, prepara el terreno para las grandes campañas de extirpación de las religiones andinas...* " (Murra, ibid.).

Lo cual mostraría que a pocas décadas de la Conquista existe ya un cierto marco discursivo hegemónico común, que define los temas centrales alrededor de los cuales y en cuyos términos puede tener lugar la contestación y la lucha (Joseph y Nugent 1994:20). La identidad mestiza y

el reclamo indígena se construyen apelando a símbolos e instituciones que surgen de los mismos procesos que han subordinado a estos grupos[13].

Más que un repaso exhaustivo de ese primer momento precursor de la antropología, nuestro interés ha sido mostrar que desde muy temprano se complejizan y matizan las oposiciones dominación / resistencia, Andes / Occidente, y se erosionan también las fronteras entre Nosotros y los Otros.

Luego del gran impulso explorador asociado a la Conquista y la búsqueda del Dorado, el fuego se apaga. Entre el rentismo y la rutinización colonial, el elan antropológico queda fundamentalmente en manos de misioneros en la Amazonía. La protoantropología "regresa al gabinete empolvado y el antropólogo se convierte en anticuario y en guardián de su propia tradición" (Lomnitz ibid.:84). La rebelión de Juan Santos Atahualpa en la década de 1740, que expulsa a los franciscanos de su 'última frontera' amazónica, constituye un epílogo de ese primer período y consolida el predominio de una voluntad de ignorar[14], Las grandes rebeliones de Túpac Amaru y Túpac Ccatari en 1780 repliegan todavía más a españoles y criollos tras los muros de la 'ciudad letrada'. No es tanto un repliegue físico, en tanto las guerras de la independencia y las guerras entre caudillos que marcan las primeras décadas republicanas se desarrollan en escenarios rurales, pero sí en la actitud frente al Otro indígena, sintetizada en la reimplantación del tributo, medida post-colonial emblemática.

Son exploradores y viajeros, en su gran mayoría extranjeros, quienes hacia fines del S.XVIII y durante el S.XIX toman la posta como precursores de la antropología[15]. Ni el avance del liberalismo, ni la abolición del tributo en la sexta década del siglo implican un cambio significativo en la actitud de las élites oligárquicas, que desde el principio habían preferido, parafraseando a Arguedas, rescatar al indio histórico pero ignorar al indio actual[16]. El liberalismo significó más bien la expansión de la gran propiedad terrateniente en los Andes, en lo que ha sido denominado metafóricamente una suerte de segunda conquista. Pero a pesar de su

envoltura arcaica, el contexto en que se da la ofensiva latifundista era radicalmente diferente, y tuvo por tanto consecuencias distintas, entre ellas el surgimiento del indigenismo, acicateado entre otras causas por la expansión del mercado y la derrota en la Guerra del Pacífico.

b. Los indigenismos y el nacimiento de la antropología

El indigenismo cuestiona la visión excluyente de la oligarquía, que dejaba fuera de la 'comunidad imaginada' nacional a las mayorías indígenas, o las incorporaba en todo caso como sustrato servil, cuando no degenerado. Para González Prada, uno de los precursores del indigenismo, esa servidumbre había sido sin duda una de las causas de la derrota peruana en la guerra[17]. Desde fines del S.XIX y durante la primera mitad del S.XX, el indigenismo como reivindicación del 'indio actual' y de su incorporación como base fundamental de la 'comunidad imaginada' peruana se abrió campo, con altibajos, en la conciencia, la cultura y la política peruana. Existe una amplia y variada bibliografía sobre el terna[18], y cierto consenso en que tras la reivindicación indigenista subyace "una visión urbana de los Andes", paternalista, exotista y en muchos casos con una concepción homogenizante de la construcción nacional alrededor del mestizo o del indígena. Pero la antropología peruana, surgida como disciplina universitaria en 1946, es hija del indigenismo y es necesario por tanto ubicar los inicios de nuestra disciplina sobre ese trasfondo.

Voces del indigenismo radical

Manuel Gonzáles Prada: *Discurso del Politeama* (Lima, 1888)

"No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan en la franja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminadas en la banda oriental de la cordillera" (p. 26).

"Y decimos rojo, pues no incurrimos en la ingenuidad o simpleza de imaginarnos que la Humanidad ha de redimir por un acuerdo amigable entre los ricos y los pobres, entre el patrón y el obrero, entre la soga del verdugo y el cuello del ahorcado. Toda iniquidad se funda en la

fuerza, y todo derecho ha sido reinvindicado con el palo, el hierro o el plomo. Lo demás es teoría, simple teoría"

"La cuestión del indio, más que pedagógica, es económica, es social" (p. 77).

"...el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarra, un Valverde o un Areche" (p. 78).

Digamos entonces que el indigenismo es un movimiento bastante heterogéneo y complejo, que tiene su auge en la primera mitad del S.XX, abarca varios registros –filantrópico, social, político y artístico cultural– y atraviesa por diferentes coyunturas. Así, según Basadre:

> *"En conjunto se puede afirmar que la década de 1920 a 1930 representó un considerable incremento en la imagen del indio en la conciencia de la intelectualidad peruana […] Correspondió al período de 1931-1942 una etapa de reafirmación hispánica. Este período tuvo sus momentos culminantes al surgir la guerra española, al producirse la victoria de Franco y al celebrarse el Cuarto Centenario del descubrimiento del Amazonas y de la muerte de Francisco Pizarra"* (Basadre s/f:33)

Lauer (1997), por su parte, hace una interesante distinción entre indigenismo sociopolítico e indigenismo cultural-creativo (literario, plástico, arquitectónico o musical), a los que llama indigenismos 1 y 2. El indigenismo 1, sociopolítico, tuvo su auge desde fines del S.XIX hasta la década de 1920 y fue movilizador, modernizador y reivindicativo, sirviendo de insumo a propuestas como las de Haya y Mariátegui, que "buscan una nueva ocupación de los espacios centrales de la cultura y la política" (Lauer 1997:32). Por contraste, el indigenismo cultural o indigenismo-2: "más que una propuesta subversiva o negadora de lo criollo, era una buena idea nacionalista cuyo momento parecía haber llegado, un esfuerzo por expandir lo criollo por los bordes" (ibid.:46-47); fue un intento más de lo no-autóctono por asimilar lo autóctono, que sería una constante desde la

Colonia y que: “ha terminado trazando una clara deriva de incorporación de lo no-criollo a lo criollo.” (ibid.:16)

A cargo de discutir más adelante los criterios de Lauer, si cruzamos sus afirmaciones con las de Basadre tendremos primero un indigenismo más militante, que luego del fin de la República Aristocrática y el desplazamiento del Partido Civil por Leguía en 1919, alcanza su pico en la década de 1920. Ese indigenismo, mayormente pero no únicamente sociopolítico, llega a ocupar un lugar importante en el debate nacional, como atestiguan los textos reunidos por Aquézolo (1976) en *La polémica del indigenismo*, que hacia 1927 involucró a grandes nombres como José Carlos Mariátegui, Luis Alberto Sánchez y José Angel Escalante. En sus franjas más radicales, ese indigenismo asumió rasgos utópicos y hasta apocalípticos, como en algunas predicciones de *Tempestad en los Andes* de Luis E. Valcárcel, y fue incorporado subordinadamente en los programas políticos que Haya de la Torre y Mariátegui elaboraron hacia el final de la década. Posteriormente, con sus filos contestatarios atenuados y tras varias mutaciones, fue recuperado y usado como una suerte de telón de fondo en el discurso de Acción Popular hacia mediados de siglo y en el proyecto del gobierno militar del Grl. Velasco (1968-75). Pero para entonces, el indigenismo había atravesado ya por la segunda fase de reafirmación hispánica que señalaba Basadre.

Fue durante esos años, según Macera “los peores de la historia republicana del S.XX” (1968:92), que la antropología se gestó como disciplina universitaria. La contraofensiva hispanista se dio dentro de un clima mundial de ofensiva conservadora, cuando no fascista. El Riva Agüero de *Paisajes Peruanos* cede el paso al aristócrata que reinvindica su título nobiliario!” y saluda la llegada del fascismo en Italia y Alemania como: “la contrarrevolución anhelada [...] (que) ha triunfado en Italia [...] y ahora difunde no sólo en Europa sino en el Universo entero los ecos jubilosos y las salvadoras irradiaciones de su incomparable y redentora

victoria" (en: Salazar Bondy, tomo II, 1965). El clima que propició *La polémica del indigenismo* cede el paso a otro en el cual es posible que el filósofo y pedagogo Alejandro O. Deustua afirme que:

Voces **del indigenismo radical**

Luis E. Valcárcel: *Tempestad en los Andes* (1927; reed. Lima, 1973)

"Un día alumbrará el Sol de sangre, el Yawar Inti, y todas las aguas se teñirán de rojo. El vencido alimenta en silencio su odio secular, calcula fríamente el interés compuesto de cinco siglos de crueles agravios. ¿Bastará el millón de víctimas blancas?" (p. 24)

"Volved a la razón hombre de Dos Mundos. Tú, hombre blanco, mestizo, indefinible, contagiado de la soberbia de la civilización europea, tu presunción de 'civilizado' te pierde. No confíes en las bocas inánimes de tus cañones y de tus fusiles de acero, no te enorgullezcas de tu maquinaria que puede fallar" (p. 24)

"Y tú, hombre de los Andes, persiste en tí mismo, cúmplase tu sino. Obedece el mandato de la tierra si vives con ella. Pero no te consuma el odio, el amor es demiurgo. Haciéndote fuerte, el blanco te respetará. Triunfarás sin ensagrentar tus manos puras de hijo del campo. Sueñen los malvados con el Sol de sangre, en tu alma regenerada, soló brillará el rayo del Sol que besa la tierra en la santa cópula de todos los días" (p. 25)

"Quién sabe de qué grupo de labriegos silenciosos, de torvos pastores, surgirá el Espartaco andino. Quién sabe si vive ya, perdido aún, en el páramo puneño, en las roquedales del Cuzco. La dictadura del proletariado indígena busca a su Lenin" (p. 126)

"Los ayllus respiran alegría. Los ayllus alientan belleza pura. Son trozos de naturaleza viva. La aldehuela india se forma espontáneamente, crece y se desarrolla como los árboles del campo, sin sujeción a plan; las casitas se agrupan como ovejas de rebaño; las callejas zigzaguean, no son tiradas a cordel, tan pronto trepan hacia el altonazo como descienden al riacho. El humillo de los hogares, al amanecer, eleva sus columnitas al cielo; y en la noche brillan los carbones como ojos de jawar en el bosque" (p. 37).

> *"El Perú debe su desgracia a esa raza indígena, que ha llegado, en su disolución psíquica, a obtener la rigidez biológica de los seres que han cerrado definitivamente su ciclo de evolución y que no han podido transmitir al mestizaje las virtudes propias de razas en el período de su progreso. Es doloroso reconocer este hecho, pero es*

necesario reconocerlo […] El indio no es ni puede ser sino una máquina...” (Deustua 1937, en: Degregori y otros 1979: 234)

Voces del indigenismo radical

Uriel García: *El Nuevo Indio* (1930)

“Lo incaico ha muerto para siempre; lo indiano vivirá mientras los Andes estén erguidos y los llanos americanos tengan la fuerza germinal y sean tenaces incentivos de emoción y de idealidad” (p. 85)

“La sierra es una palpitación perenne de indianidad. Desde los caminos, el huaino tristón busca otra forma musical para acrecentarse. Desde las plazas aldeanas, el poncho es una lumbrera agresiva de sugestión pictórica. Desde las murallas incaicas o desde las fachadas coloniales la forma hurga el pensamiento de los hombres para expresarse bajo otro sentido” (p. 10)

“¿Qué es, pues, la chichería serrana? El lecho de alumbramiento del alma popular, la gruta de donde surge el eoántropo de la cultura del porvenir, encrucijada que tiende sobre la ‘ciudad’ y el presente la prehistoria, túnel de tránsito de la indianidad milenaria. Latido cordial de la aldea, pensamiento encubierto de la ciudad” (p. 179)

“Por eso cuando la india se transforma en chola, o lo que es lo mismo, se amestiza, recupera su energía espiritual para el comienzo de otra vida y de otro destino que se remozan en sus entrañas ... India y chola son dos madres o estados espirituales que se disputan en dar su leche nutridora a los pueblos de la sierra. Aquélla, que más concibe hijos del pasado; ésta, para el futuro” (p. 190).

Macera analiza la vida intelectual de esta primera mitad del S.XX como una pugna entre la generación del 900, suerte de intelectuales orgánicos o conciencia crítica de la República Aristocrática y su propuesta de ‘modernización tradicionalista’[20], y la Generación de la Reforma, ubicada en términos generales a la izquierda de la generación que la precedió y llamada así por el movimiento continental de reforma estudiantil que se inició en Córdoba (Argentina) en 1919. Si los ‘20 habían sido años de retroceso para los intelectuales novecentistas:

> *"Durante 15 años hasta 1945 [ellos] los preleguiístas desplazaron a los reformistas de 1919 e impusieron sus criterios y valoraciones de la historia peruana. Apoderados de la Universidad de San Marcos, manteniendo bajo su control a la Universidad Católica, dominaron también a través de la administración oficial la circulación de textos escolares y tuvieron el apoyo decidido de los grandes periódicos [...] fue con arreglo a su opinión que el Estado dictatorial manipuló sin escrúpulos la historia peruana"* (Macera 1968:91-92).

El indigenismo es por entonces una idea a la defensiva, que se repliega hacia el pasado y hacia los márgenes de la vida nacional. Julio C. Tello continua su trabajo arqueológico, pero Valcárcel se concentra en *La etnohistoria del Perú antiguo*. Como movimiento, el indigenismo se refugia en ámbitos e instituciones que no desafían explícitamente al poder. Allí madura la antropología:

Prolegómenos de la antropología

Pablo Macera. "La historia en el Perú: ciencia e ideología" (1968:93)

"Considerada como un género menor y semiliterario, la antropología no fue frecuentada por los novecentistas y los hombres de la Reforma si exceptuamos algunas páginas de Valdizán. Su promoción estuvo confiada a sectores intelectuales que por entonces carecían del poder que se disputaban los nombres mayores del Novecentismo y la Reforma. Al margen de esa lucha, y al margen de muchas otras cosas, trabajaban los pintores de la escuela de Sabogal, los estudiosos y coleccionadores del folklore (Arguedas, Alicia y Celia Bustamante, Elvira Luza, Manuel Valle, Morote, Núñez del Prado) creando lo que podríamos llamar una cultura paralela para la cual poco valían los esquemas de cualquiera de las variantes del historicismo peruano, ambas demasiado urbanas como para comprender los problemas de nuestra sociedad rural. Sus reductos no fueron los grandes centros académicos tradicionales sino los museos dirigidos por Tello y Valcárcel, la Escuela de Bellas Artes en algunos momentos y las tertulias de Luza y Bustamante. La marginación a la vez forzada y voluntaria, dio al grupo antropológico la oportunidad de homogenizar sus puntos de vista; y su asociación con las provincias, el indigenismo y las corrientes de izquierda le proporcionaron un sustrato ideológico de reivindicación y novedad que cada vez disminuía en los historicismos urbanos

ya establecidos. Valcárcel recepcionó [sic] este múltiple desarrollo dándole a la antropología una dimensión institucional universitaria."

Como mamíferos en tiempos de dinosaurios, los primeros antropólogos se forman en el clima cultural y el contexto político adverso del indigenismo-2, que según Lauer produce básicamente una inocua "ampliación de lo criollo por los bordes". Pero incluso esa mera ampliación no podría darse de manera tersa y sin contradicciones, ni el centro podría permanecer inmutable mientras cambian los bordes. Para comenzar, "lo criollo" dominante no es totalmente homogéneo. Hace ya algún tiempo Sinesio López (1979:252) se refería a "la escisión del viejo contingente criollo-mestizo" que habría tenido lugar precisamente desde fines del S.XIX y durante la primera mitad del S.XX. Por otro lado, como afirma Blanca Muratorio (1994: 10), debemos problematizar un concepto de la cultura dominante como estática y homogénea, evitando: "un análisis ahistórico o esencialista del grupo dominante que desconozca la realidad de que las culturas dominantes y subordinadas se conforman mutuamente". En otras palabras, ni "lo criollo" hegemónico, ni "lo indígena" son bloques definidos, preconstituidos. Es preferible ver su historia en constante proceso de configuración y reconfiguración como producto de su interacción conflictiva.

Así, aun cuando a la defensiva, el "grupo antropológico" da sus batallas. Por ejemplo, los recopiladores y estudiosos del folklore, ignorados por la cultura oficial limeña:

> *"El folklore fue descubierto no sólo en las provincias sino por las provincias en el curso de una larga batalla por obtener el reconocimiento de su identidad. El folklore constituía una línea de resistencia de las élites peruanas de provincias contra la concentración de prestigio y poder cultural alrededor de Lima. [...] Su época de despegue puede ser situada alrededor de 1940-1950.*

> *Hubo entonces un eje principal Ayacucho-Cuzco (Navarro del Aguila, Efraín Morote Best, Núñez del Prado, Delgado Vivanco, Jorge Lira, J. M. Farfán etc.) Al cual habría que sumar el trabajo de algunos solitarios (Clodoaldo Espinoza en el Mantaro, Varallanos en Huánuco) y de tantos otros...*" (Macera 1987:8-9).

Y, aprovechando una coyuntura nacional e internacional favorable, ese grupo logra la institucionalización de la antropología como disciplina universitaria. La II Guerra Mundial acababa de finalizar y la Guerra Fría aún no había comenzado. En el Perú, bajo la presidencia de José Luis Bustamante (1945-48) se vivía una corta primavera democrática. Valcárcel es nombrado Ministro de Educación y bajo su gestión se crea en 1946 el Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad de San Marcos. Paralelamente se crea también la carrera de antropología en la Universidad San Antonio Abad del Cusco.

3. Entre el indio y el poder: una idealizada "edad de oro"

Apenas dos años después de inaugurado el Instituto, el golpe del general Odría marcó el inicio del denominado Ochenio dictatorial (1948-56). Sin embargo, el contexto nacional e internacional había sufrido cambios irreversibles. El paradigma oligárquico excluyente, que comenzó a resquebrajarse desde el fin de la República Aristocrática y el Oncenio de Leguía (1919-30), había logrado subsistir a través de gobiernos dictatoriales en ciertos niveles del discurso[21] pero, sobre todo, había logrado prolongar la vigencia de la gran propiedad latifundista y el 'gamonalismo' en la sierra, especialmente en la llamada entonces 'mancha india', bloqueando el acceso de los pueblos indígenas a mínimos de ciudadanía. Pero su erosión lo volvía a esas alturas insostenible. Sin revoluciones como en México (1910) o Bolivia (1952), se abría paso en el país un nuevo paradigma

homogenizador, que tenía como uno de sus objetivos la llamada 'integración de la población aborigen'.

En realidad, el período que se extiende entre las décadas de 1920 y 1960 puede leerse como el largo y difícil tránsito del paradigma modernizador excluyente de la oligarquía a otro mucho más inclusivo, populista o 'nacional popular'[22]. Parte de ese tránsito es el desarrollo de un indigenismo estatal, que se remonta a Leguía pero que hasta la década de 1940 tiene un carácter intermitente y periférico dentro de la acción del Estado. A partir de entonces se va consolidando, bastante pálido si lo comparamos con México pero más sostenido que en las décadas previas, y menos periférico[23]. Frente a ese pálido indigenismo estatal prevelasquista y frente al 'indio real' que comenzaba a movilizarse masivamente[24], se define la naciente antropología peruana.

Nuevamente, México aparece como punto de referencia y contraste. Allí, la antropología vivió su Edad de Oro dentro de lo que Bonfil llamó un largo y cómodo matrimonio con el Estado post-revolucionario, populista e 'integrador', que comenzó a agriarse recién con la crisis mexicana de 1968. En el Perú, la relación con el Estado era los primeros años más bien diplomática, casi de compromiso. Por extraña coincidencia, fue precisamente a partir de 1968 y durante el gobierno reformista del Grl. Velasco (1968-75), que la antropología vivió con el Estado un romance breve y compartido con la sociología, que se interrumpió con el cambio de gobierno[25]. Pero para entonces, la antropología ya tenía más de dos décadas como disciplina universitaria y había vivido también su propia edad de oro.

La débil relación de la antropología con el Estado durante esas primeras décadas fue a la vez su fortaleza y su debilidad. Debilidad porque tuvo que luchar por hacerse un espacio social, conseguir recursos y legitimarse ante el poder[26]. Fortaleza porque, a diferencia de México, no se vio tan aprisionada por el corsé de los proyectos estatales para una aculturación masiva y sistemática de la 'población aborigen' y pudo fluctuar con algo

más de libertad entre la experiencia transcultural por un lado y, por otro, la búsqueda de legitimidad ante un Estado y una cultura hegemónica en la que prevalecía el paradigma modernizador y su correlato homogenizador expresado en el concepto "aculturación". (Aguirre Beltrán 1967).

Entre el descubrimiento y la 'integración', repitiendo el viejo dilema conocer / destruir, el o la antropóloga aparecen como personajes liminales, fronterizos, no del todo incorporados a la dinámica de un Estado que tampoco se anima del todo a una 'integración' a fondo. Entre los informes burocráticos para el ministerio de Trabajo y Asuntos Indígenas y la inmersión en mundos por ese entonces todavía poco conocidos que realizan los jóvenes de las primeras promociones, discurre esa etapa. Tal vez buscando acercarse a la experiencia de los clásicos antropológicos en islas lejanas o 'tribus' aisladas, esos jóvenes eligen para escribir sus tesis comunidades apartadas como por ejemplo Taquile, en pleno lago Titicaca; o Tupe, bolsón de habla cauqui en la sierra de Yauyos. Hay un arco temporal que va desde esos años hasta fines de la década de 1960, de esas primeras tesis hasta los proyectos de la Universidad de San Marcos dirigidos por José Matos Mar en Huarochirí, en el valle de Lurín y posteriormente en el valle de Chancay, en que predomina ese espíritu explorador que Rodrigo Montoya (1995) celebra en su "elogio de la mochila". El mismo espíritu se vive paralelamente en Cusco bajo la dirección de Oscar Núñez del Prado y en Ayacucho, donde Efraín Morote Best dirige seminarios de investigación en el que se forman sucesivas promociones de antropólogos.

Las tres grandes líneas de trabajo de las primeras décadas expresan esas tensiones y dilemas. Por un lado, los estudios folklóricos y los de comunidades, por otro los proyectos de Antropología Aplicada. Los estudios folklóricos tenían una antigua trayectoria que se inició antes de la aparición de la antropología académica. Como afirma Macera, en la década de 1940 se conformó un eje Ayacucho-Cusco, muy dinámico. Dos hechos influyeron para que Ayacucho no llegara a brillar tanto. Por un lado,

Huamanga no tenía universidad[27], mientras en Cusco se creó una cátedra de folklore. Por otro, la región se empobrece desde las primeras décadas del siglo y las élites, terratenientes pero también clases medias ilustradas, comienzan una temprana migración. Los propios Navarro y Morote son prueba de ello.

Cusco, mientras tanto, vive su propia Edad de Oro cultural, que trasciende más allá del folklore y la antropología. Ya hacia 1908 había tenido lugar allí una importante reforma universitaria. Y en la década de 1920, Cusco fue uno de los centros más activos de desarrollo del indigenismo sociopolítico, destacando grupos como Resurgimiento, revistas como *Kosko*, *Sierra*, *Kuntur* y jóvenes intelectuales como Valcárcel y Uriel García[28]. En la década siguiente la región, como todo el país, entra en un cierto marasmo intelectual, pero Martín Chambi, por ejemplo, sigue desarrollando su asombrosa obra fotográfica. En los 40 y 50, en medio de un clima social bastante convulsionado que lleva al fortalecimiento de la Federación Departamental de Trabajadores del Cusco (FDTC) y la creación de la primera federación departamental de campesinos (FDCC), Navarro y Morote[29] trabajan en medio de la eclosión de una actividad cultural impresionante, vinculada al folklore, el periodismo, la literatura, la fotografía y el cine, fortaleciendo una identidad regional urbana que va a 'inventar' sus propias tradiciones. Se crea por esos años la llamada 'escuela cusqueña' de cine, donde destacan Luis Figueroa y Eulogio Nishiyama, filmándose películas como *Kukuli* y *Los Perros Hambrientos*, así como muchos documentales, entre ellos varios sobre la peregrinación al santuario del Señor de Qoyllur Rit'i, que luego se convertiría en uno de los tópicos de la antropología. Como apunta Pedro Roel en este mismo volumen, la 'escuela cusqueña' y en general los estudios folklóricos en provincias entran en crisis, entre otras razones, porque muchos de sus miembros más destacados migran a Lima (Morote a Huamanga).

Tanto en los estudios folklóricos como en los de comunidades, ya mencionados, subyace esa tensión en la cual el antropólogo, muchas veces provinciano, busca al Otro, con frecuencia lo exotiza, pero al mismo tiempo se siente parte de él, y pretende por otro lado acercarlo, 'aculturarlo'. Esta última pulsión se expresa abiertamente en los proyectos de Antropología Aplicada. Estos proyectos se desarrollan por entonces en diferentes partes del mundo y forman parte de una corriente, el 'desarrollo comunal', influida por las teorías de la modernización, el desarrollismo y el funcionalismo. En plena Guerra Fría, se trata de llevar adelante una estrategia de cambios preventivos que eviten los conflictos violentos. Estos programas fueron duramente criticados por su vinculación o coincidencia con los intereses del poder imperial y su escaso 'efecto de demostración' o impacto multiplicador en relación al tiempo y los recursos invertidos[30]. Allan Holmberg, director del proyecto Vicos, el más importante programa de antropología aplicada desarrollado en el país, afirmaba que el proyecto: "ha considerado los cambios que ocurren en la cultura y en la sociedad de Vicos como parte de un proceso de 'modernización' u 'occidentalización'. " (Holmberg 1966:57). Añadía que "el proceso actual de occidentalización de pueblos nos parece, así, consistir en la introducción de modernos 'postulados fundamentales' dentro de las culturas que carecen de ellos." (op.cit.:59)[31]

Estas afirmaciones tienen que ver con una concepción en la cual tradición y modernidad son dos polos contrapuestos y excluyentes. Pero más que su funcionalidad al poder o su propio efecto multiplicador, lo que llama la atención en el proyecto no está en el propio Vicos. Me refiero a las masivas movilizaciones que se desatan en todos los Andes hacia fines de la década de 1950 y la primera mitad de los 60, cuando miles de campesinos organizados que ni siquiera han oído hablar del proyecto Vicos 'recuperan' cientos de miles de hectáreas de tierras que según ellos les habían sido usurpadas. Es como la imagen invertida de esa escena cinematográfica

‘orientalista’, por no decir racista, en la que un árabe se planta delante de Indiana Jones y comienza a hacer malabares con su cimitarra tratando de asustar al héroe occidental y cristiano, que mira impávido hasta que saca su pistola y de un sólo disparo acaba con el circo. Sino que aquí los papeles se invierten y son los campesinos indígenas los que sin tanta teoría y tanto recurso hieren de muerte al latifundio precapitalista en un conjunto de movimientos sumamente incruentos dada su magnitud y lo sensible que seguía siendo el problema de la propiedad de la tierra.

4. Puntos de fuga y nuevos horizontes

Esa tensión entre la seducción de lo exótico, o al menos diferente, y la idea de que era necesario ‘asimilarlo’ tiene relación con la forma en que se plantean las relaciones entre lo que Lommnitz llama ‘ciudadano normativo’, en este caso criollo o mestizo urbano y los ‘otros’. Lo que dice ese autor sobre México, puede aplicarse para el caso específico de la antropología en el Perú:

> *“Puede decirse que el indio en México era el ‘otro’ del ciudadano normativo, de manera comparable al modo en que el negro, el indio o el mexicano fueron los ‘otros’ del ciudadano normativo en Estados Unidos de principios y mediados de siglo, o a la forma en que ‘las minorías’ y los ‘grupos tribales’ ocupan un lugar semejante en China y en la India. Sin embargo, gracias a la revolución mexicana, existe una importante diferencia entre el papel del indio en el imaginario político mexicano y. digamos, el papel del negro en Estados Unidos durante la misma época. Esta diferencia puede resumirse de la siguiente manera: aunque tanto ‘el negro americano’ como ‘el indio mexicano’ fueron el otro de la normatividad ciudadana de sus respectivos países, el indio en México fue ubicado como el sujeto mismo de la nacionalidad, sujeto*

> *que sería transformado por la educación y por la mezcla racial. Así, la antropología mexicana fue 'indigenista' en tanto que fue una antropología modernizadora que funcionó dentro de una fórmula nacionalista particular"* (Lomnitz 1999: 87-88).

Sin revolución nacional de por medio, en el Perú el indio tarda y quizás nunca llega a colocarse "en la raíz misma de la nacionalidad", con excepción en cierta medida de los años del gobierno velasquista. Pero para el indigenismo, y luego para la antropología de los primeros tiempos, era obvio que allí estaba. Tal vez por eso, aun cuando el país vivía un proceso acelerado de modernización, urbanización y articulación, los antropólogos reproducían subjetivamente cuatro siglos después, en cierta medida, en otro contexto y con menos dramatismo, los dilemas de Cieza, Garcilaso o Guamán Poma, sin lograr escapar del paradigma dominante homogenizador, pero encontrando resquicios para dejar constancia de, producir conocimiento sobre, y expresar simpatía por la diversidad cultural.

Pero este punto de fuga desde el populismo homogenizador hacia la diversidad cultural enfrentó serios límites. Por un lado, la antropología inicial privilegió el estudio de las continuidades por sobre los cambios y se concentró en los estudios de caso, especialmente en la sierra sur, autolimitando su comprensión global de un país que ya entonces vivía un acelerado proceso de transformación. En mayor o menor medida, el "ojo imperial" del etnógrafo metropolitano, se reproducía en el antropólogo urbano de clase media que llegaba a los rincones más alejados del país, escencializando al Otro. Por otro lado, los enfoques teóricos entonces predominantes –culturalismo y funcionalismo– ignoraban, subestimaban o pretendían evitar el conflicto en un país donde se procesaban masiva y creativamente viejos y profundos desgarramientos[32].

A lo largo de la década de 1960, la contundencia de la realidad incidió cada vez con más fuerza en la disciplina, hasta hacerla desbordar los marcos de esa primera etapa indigenista y exploradora, enmarcada mal que bien

dentro del cnlturalismo, en la cual el folklore era el tema privilegiado, las comunidades el ámbito central y el trabajo de campo sacralizado como rito de iniciación, el método principal. Ese desborde se da por acumulación, conforme nuevos ámbitos temas e influencias se incorporan a la antropología.

Entre los nuevos temas, destacan la antropología urbana con los primeros estudios sobre barriadas y clubes de provincianos realizados a fines de los años 50s; la etnohistoria, que, hacia mediados de los 60s, produce una 'gran transformación' no sólo en nuestro conocimiento del S.XVI sino en nuestra aproximación al mundo andino contemporáneo; los estudios amazónicos, que avanzan hacia territorios geográfica y académicamente muy poco conocidos. Por otra parte, los ámbitos se ensanchan. De los estudios de comunidades aisladas se pasa a proyectos de investigación en las que Matos (1969) llamó microrregiones, a grandes rasgos equivalentes a lo que hoy se conoce como cuencas. Las influencias teóricas cambian y se amplían. Murra refuerza la influencia de la ecología cultural e introduce el sustantivismo, Tom Zuidema el estructuralismo. Pero la gran ruptura la produce la teoría de la Dependencia, la primera corriente teórica surgida en América Latina, o para tal caso en el Hemisferio Sur, que alcanza impacto mundial. Su influencia se advierte, por ejemplo, en los estudios que San Marcos, la Universidad de Cornell y el IEP desarrollan en el valle de Chancay entre 1964 y 1969. Para usar una frase efectista, al principio el proyecto era funcionalista y gringo, al final dependentista y cholo.

La teoría de la dependencia introdujo temáticas hasta entonces descuidadas por la disciplina, como el conflicto, la dominación y el poder, La teoría de la dependencia impacta en la antropología y la sociología peruanas cuando las jóvenes disciplinas emprendían un tránsito de las descripciones a las interpretaciones de alcance nacional. Fue, en ese sentido, un momento excepcional en el que las ciencias sociales buscaron

por primera vez “ocupar espacios centrales en la cultura y la política”. Mencionemos las interpretaciones teóricas sobré comunidades de Mayer y especialmente Fuenzalida, la interpretación sobre el poder local tradicional de Julio Cotler, visualizada en la figura del ‘triángulo sin base’ y el momento más antropológico de Aníbal Quijano con sus reflexiones sobre el proceso de ‘cholificación’ en el Perú, que hoy podría leerse como la irrupción de una diversidad que ya no es necesario ir a buscar a lugares remotos sino que se hace presente con gran vitalidad en todo el país.

Por la vía del énfasis en el conflicto y la transformación estructural, o la del énfasis en la diversidad cultural, la antropología indigenista y culturalista de los primeros tiempos llegaba a sus límites, desbordada por la realidad y por las experiencias y esperanzas de nuevas promociones de antropólogos y antropólogas, en alto porcentaje provincianos, crecidos en ‘el Perú hirviente de esos días’. Por ambas vías parecía avizorarse la posibilidad de un salto a otro paradigma que superara por fin la oposición excluyente tradición / modernidad, o el dilema conocimiento / destrucción. Pero el gran salto hacia un nuevo paradigma se frustró.

José María Arguedas es la figura emblemática de una de las posibilidades de tránsito, y de su frustración. De manera confusa, intuitiva, desgarrada, tanto en sus trabajos antropológicos como literarios, avizora la posibilidad de un ‘nosotros diverso’ más allá de los desgarramientos coloniales y del mestizaje homogenizante propuesto desde el poder. A partir de su propia experiencia vital y recogiendo lo mejor del relativismo cultural, del cristianismo postconciliar y la teología de la liberación que trataba de reemplazar la extirpación de idolatrías por la ‘enculturación’, del socialismo heterodoxo o en todo caso vital y sentimentalmente identificado con la cultura indígena, Arguedas logra intuiciones que lo convierten en precursor de una interculturalidad sustentada teóricamente y popularizada recién 10 o 15 años después de su muerte.

Es el Arguedas que al recibir el premio Garcilaso se define como "un individuo quechua moderno", lo que dentro del esquema de la modernización sería la cuadratura del círculo. El que afirma: "yo no soy un aculturado, yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua". Y proclama su anhelo de "vivir feliz todas la patrias"[33]. Si algún horizonte abrió la antropología peruana en medio siglo de existencia, podría sintetizarse tal vez en ciertas frases de Arguedas, cuando recibe el premio Garcilaso.

No soy un aculturado: José María Arguedas

Extractos del discurso de recibimiento del premio Inca Garcilaso de la Vega (Lima, octubre de 1968).

"Acepto con regocijo el premio Inca Garcilaso de la Vega, porque siento que representa el reconocimiento a una obra que pretendió difundir y contagiar en el espíritu de los lectores el arte de un individuo quechua moderno que, gracias a la conciencia que tenía del valor de su cultura, pudo ampliarla y enriquecerla con el conocimiento, la asimilación del arte creado por otros pueblos que dispusieron de medios más vastos para expresarse...

... Yo no soy un aculturado; yo soy un peruano que orgullosamente, como un demonio feliz habla en cristiano y en indio, en español y en quechua...

... No hay país más diverso, más múltiple en variedad terrena y humana; todos los grados de calor y color, de amor y odio, de urdimbres y sutilezas, de símbolos utilizados e inspiradores. No por gusto, como diría la gente llamada común, se formaron aquí Pachacámac y Pachacútec, Huamán Poma, Cieza y el Inca Garcilaso, Túpac Amaru y Vallejo, Mariátegui y Eguren, la fiesta de Qoyllur Riti y la del señor de los Milagros; los yungas de la costa y de la sierra; la agricultura a 4.000 metros; patos que hablan en lagos de altura donde todos los insectos de Europa se ahogarían; picaflores que llegan hasta el sol para beberle su fuego y llamear sobre las flores del mundo. Imitar desde aquí a alguien resulta algo escandaloso".

Pero eran intuiciones y anhelos de un hombre atormentado, no un pensamiento sistemático. Otras facetas de la obra de Arguedas habían sufrido ya el embate de quienes en las ciencias sociales se enrumbaban hacia el análisis dependentista centrado en las estructuras de dominación. Me refiero a la famosa Mesa Redonda que tuvo lugar en el IEP con ocasión

de la publicación de su novela *Todas las Sangres*[34]. Finalmente, en noviembre de 1969, Arguedas se quitó la vida. Mucho se ha escrito sobre sus motivaciones. Sólo quiero mencionar que, cual personaje en busca de autor, sus intuiciones (y sus angustias) no encontraron un sujeto social organizado con quien dialogar y del cual alimentarse. No habían surgido aún los movimientos étnicos que poco después harían su aparición en Bolivia, Ecuador y más tarde en Guatemala, México y otras partes del continente. Y el contingente de jóvenes que hubieran podido ser fermento de un movimiento equivalente en el Perú, si bien simpatizó mayoritariamente con Arguedas llegando a convertirlo en ícono, se vio seducido por otra propuesta para superar los dilemas de la antropología y la cultura peruana a través de transformaciones estructurales por la vía de la revolución, luchando ya no sólo por ocupar lugares centrales en la vida cultural y política del país, sino por el poder estatal.

Esa propuesta fue el marxismo, que se difunde durante los años 70s en las universidades, primero entrelazado con y luego reemplazando al dependentismo. Pero el que se impone es un marxismo demasiado dogmático y economicista, que no deja oxígeno para la cultura. Si ésta es parte de una superestructura que cambiarla una vez transformada la base económica y la estructura política, para qué gastar pólvora en gallinazos culturales. Quedan como figuras solitarias Rodrigo Montoya, quien trata de lograr un diálogo casi imposible entre los conceptos de cultura e ideología; César Fonseca, haciendo dialogar algo más exitosamente el sustantivismo y el marxismo en la antropología económica, al igual que varios de los discípulos de Murra que aparecen entre los autores de *Reciprocidad e intercambio en los Andes*.[35]

Pero el marxismo no llega a concretar su promesa en el plano académico, (tampoco en el político), entre otras causas porque lo devora la ideologización. En antropología, trató de cambiar el trabajo de campo por el trabajo campesino, juego de palabras con el cual quiero indicar el

desplazamiento desde el énfasis académico hacia el político. Los antropólogos –y los científicos sociales en general– debían ser auxiliares o colaboradores de la revolución, que tendría en ese 'trabajo campesino' uno de sus insumas más importantes. Predomina un 'marxismo de manual' (Degregori 1990), que deja de facto a un lado la investigación empírica, reemplazándola por el aprendizaje de libros, que al contener toda la verdad vuelven superflua la investigación. El trabajo de campo, que probablemente se estaba agotando como marcador central de identidad, no fue reemplazado sino dejado de lado en favor de la lectura reverencial, ni siquiera de los clásicos, sino de los manuales.

La antropología culturalista, por su parte, tampoco quedó libre del predominio abrumador de los análisis estructurales, pues muchos de quienes no se ubicaron dentro de los marcos marxistas devinieron estructuralistas levistraussianos, con grandes dificultades para integrar la historia en sus análisis, donde a veces parecía que no hubieran transcurrido más de cuatro siglos desde la invasión europea. Hasta que en medio de la violencia política desencadenada en el país a partir de 1980, la antropología culturalista pero también el conjunto de las ciencias sociales marxistas, enfrentarán su bancarrota. Esa bancarrota tiene un nombre emblemático: Uchuraccay.

5. Bancarrota del esencialismo y el economicismo

El 23 de enero de 1983 se dio a conocer la muerte de un número indeterminado de cuadros del Partido Comunista del Perú – Sendero Luminoso (SL) en Huaychao, comunidad de las alturas de Huanta (Ayacucho). La noticia parecía confirmar el rumor de que las comunidades iquichanas se estaban enfrentando a SL. Un grupo de ocho periodistas interesado en averiguar lo ocurrido viajó a la zona pero fue asesinado en Uchuraccay, comunidad vecina de Huaychao[36].

Ante el impacto nacional del múltiple asesinato, el gobierno nombró una comisión investigadora de los sucesos presidida por Mario Vargas Llosa. La comisión incorporó como asesores a reconocidos antropólogos, colocando de esta forma bajo los reflectores de la opinión pública a una profesión que se había especializado en el estudio de las comunidades indígenas. En efecto, como explicó después Fernando Fuenzalida (Ossio y Fuenzalida 1983:6), la aceptación de los antropólogos respondió a un *compromiso* moral y profesional en tanto los sucesos habían ocurrido en una comunidad y no en otra parte. Sin embargo, su presencia 'terminó dando respaldo "científico" a un conjunto de conclusiones muy discutibles. Al margen de si el Informe presentaba una reconstrucción veraz de los hechos –según la Comisión, los periodistas habían muerto a manos de los comuneros por decisión colectiva tomada en dos asambleas, al haber sido confundidos con senderistas–lo más cuestionable resultaban las motivaciones del crimen colectivo. Según la comisión, la causa más importante era el aislamiento secular de las comunidades iquichanas, presentadas como pobres, "primitivas" y "arcaicas" respecto de la "cultura occidental" propia de la "sociedad nacional" (Vargas Llosa 1983:23 y ss).

Los informes antropológicos, especialmente el de Ossio y Fuenzalida (1983), revelaron los límites de cierta mirada culturalista para ir más allá de la perplejidad general. Los informes se centran en describir la condición *indígena* y *tradicional* de las comunidades iquichanas, recurriendo a algunos datos históricos y al repertorio convencional de la antropología sobre el Otro indígena. En ningún momento se describe a Uchuraccay, debido a que la presencia de los antropólogos se restringió a la visita de algunas horas que realizó la Comisión, y al hecho de que Uchuraccay –como señala Millones (1983:85)– no había sido objeto de ningún estudio sistemático. De ese modo, la antropología se restringió a dar cuenta de la "otredad" y el aislamiento de las comunidades iquichanas, dentro de una visión dualista que distinguía un "Perú oficial" de otro "Perú profundo". El

primero en realizar esta distinción fue el historiador Jorge Basadre en 1943. Sin embargo, él la hizo para subrayar la distancia entre el estado (país legal) y la nación compuesta por todo el pueblo (país profundo). Más aún, Basadre alaba el mestizaje y niega que hubiera un abismo cultural que separaba a los indios de los mestizos o a la sierra de la costa (Mayer 1992: 192). Para la comisión, por el contrario, el dualismo entre los dos Perús separa indígenas de no indígenas, visión que había sido superada desde la década de 1960.

Aunque desde la propia antropología se propusieron bastante temprano lecturas distintas de la tragedia de Uchuraccay, éstas fueron fundamentalmente periodísticas[37]. Recién en 1992 se publicó en inglés un excelente artículo de Enrique Mayer, que no ha sido traducido. Mientras tanto, el balance más provocador lo realiza el escritor Julio Ortega (1985) en *Adiós Ayacucho*, un breve relato sobre las peripecias de un esqueleto que viaja desde Ayacucho a Lima para exigirle al presidente de la República que le devuelva su cadáver. El viajero se encuentra con un antropólogo presentado como un "pishtaco disfrazado de doctor" (op.cit.:34), afirma que "los antropólogos limeños son muy temperamentales, un día se visten de indios y mastican coca, y al otro día vienen con la policía a enterrarnos a todos" (op.cit.: 19), y pregunta: "¿no crees que con ese discurso de Uchuraccay termina la antropología en el Perú?" (op.cit.:20). En todo caso, termina una manera esencialista de entender a las comunidades y los pueblos indígenas como reductos congelados de una tradicionalidad ubicada fuera del tiempo y al margen del país.

Pero también el marxismo economicista y dogmático enfrentó su bancarrota en Uchuraccay. Porque era cierto que algunas comunidades iquichanas habían decidido levantarse contra la opresión de un partido que en el transcurso de la década de 1980 llevó la lógica del marxismo de manual a extremos demenciales. Recuérdese que el número 2 de Sendero Luminoso, Osmán Morote, era antropólogo como varios otros cuadros de

SL. Sin embargo, dicho partido negaba cualquier autonomía a la esfera cultural, en tanto: "el maoísmo nos enseña que una cultura dada es el reflejo, en el plano ideológico, de la política y la economía de una sociedad dada" (citado en: Degregori 1996:217). Por tanto, la cultura de los pueblos y comunidades indígenas era:

> *"...reflejo de la existencia del hombre bajo la opresión terrateniente, que refleja el atraso tecnológico y científico del campo, que refleja las costumbres, creencias, supersticiones, ideas feudales, anticientíficas del campesinado, producto de siglos de opresión y explotación que lo han sumido en la ignorancia"* (citado en: Degregori: ibid.)

No es de extrañar, por tanto, que SL criticara al "nacionalismo mágico-quejumbroso" de José María Arguedas, "aquel escritor quien se regocijaba al declararse 'apolítico puro' pero que en plena época de la 2da Guerra Mundial se ufanaba de su bigotito hitleriano" *(El Diario* 9.6.1988:12, citado en: Degregori 1990:213). Tampoco que en los años siguientes SL llevara a cabo varias incursiones punitivas contra Uchuraccay hasta terminar, en los últimos años de su guerra, multiplicando sus ataques a comunidades indígenas y nativas cuando éstas se negaban a ponerse del lado de las 'leyes de la Historia' que el partido supuestamente interpretaba. En otros trabajos (Degregori 1996) he sustentado que la ceguera ante la cultura en general y la cultura andina específicamente, contribuyeron en grado importante tanto a la derrota de SL como a la bancarrota del 'marxismo de manual'.

6. El regreso del actor y la cultura

Sin embargo, la antropología no murió en Uchuraccay. En medio de la violencia y la crisis que signaron la década de 1980 en el Perú, la profesión fue reencontrando nuevos carriles, tratando de rescatar la experiencia ganada en los años previos y enterándose tardíamente de los debates que

transformaban la disciplina y el conjunto de las ciencias sociales en todo el mundo.

Mayoritariamente, la antropología comienza a alejarse del estructuralismo y el marxismo más dogmático. Tiene lugar entonces un doble regreso: el regreso del actor, para usar un título de Alain Touraine, y el regreso de la cultura. Privilegiar el estudio de los actores sociales significa también el regreso de la historia. Ambos habían sido expulsados tanto de los modelos 'simples y elegantes' del estructuralismo lingüístico y levistraussiano, como de un marxismo que concebía a los actores prácticamente como meros portadores de estructuras, destinados a interpretar un libreto generado en el plano de las relaciones económicas. Autores como E.P.Thompson (1979) advirtieron que los actores se constituían en la historia y podían salirse del libreto que especialmente el marxismo les tenía asignado. Fue lo que José Nun llamó "la rebelión del coro". Curiosamente, a pesar de que la respuesta campesina a Sendero Luminoso constituiría un típico ejemplo de 'rebelión del coro', los estudios sobre la violencia política que sacudía el país quedaron mayoritariamente en manos de antropólogos extranjeros, a pesar de tener además como escenario principal y sangriento las comunidades campesinas y nativas. Pero se multiplicaron los estudios sobre los denominados "nuevos" movimientos sociales en contraposición a aquellos que se organizaban alrededor de reivindicaciones clasistas como el movimiento sindical o el campesino.

De estos nuevos movimientos, los de mayor impacto político y potencial teórico resultaron los movimientos étnicos y los de género. En realidad, etnicidad y género son temas que desbordan los marcos de los movimientos sociales. En América Latina, desde fines de la década de 1970 el surgimiento de movimientos como el katarismo en Bolivia, la Confederación de Nacionalidades Indígenas (CONAIE) en el Ecuador, el movimiento maya en Guatemala, el zapatismo y otros movimientos étnicos

menos mediáticos en México, la Amazonía, Colombia y el Cono Sur, cuestionaron frontalmente el paradigma homogenizador de los estados nacionales y sus políticas de 'integración de la población aborigen'. El cuestionamiento coincidió con la crisis del populismo y el auge del neoliberalismo en toda la región.

Los estudios de género irrumpieron con gran vitalidad, impulsados por el auge de movimientos de mujeres en diferentes partes del continente y también en el Perü[38], así como por el desarrollo de la teoría feminista que es incorporada y enriquecida por la antropología, convirtiéndose en uno de los mayores aportes teóricos a la disciplina en las últimas décadas.

El regreso de la cultura implicó retomar, como en una suerte de espiral, las antiguas preocupaciones de los estudios folklóricos. Pero éstos privilegiaban las dimensiones expresivas de la cultura –música, artesanías, narrativas, rituales, teatro– imaginando una cultura rural singular, auténtica, e ignorando en gran parte la dinámica sociopolítica más amplia en la cual estaban incorporadas las comunidades rurales y sus expresiones culturales (Joseph y Nugent 1994: 17). Si se toma en cuenta esa dinámica más amplia, entonces queda explícita la desigual distribución del poder cultural. Cuando ello sucede, el objeto de los estudios folklóricos se redefine como 'cultura popular' contrapuesta a la cultura dominante. Por influencia de Gramsci, Lombardi Satriani, así como de García Canclini, se reconoce que esa cultura popular: "no puede ser definida en términos de 'sus' propiedades intrínsecas sino que sólo puede concebirse en relación a las fuerzas y cultura(s) políticas que la interpelan". En términos de Stuart Hall, las culturas popular y dominante son producidas la una en relación con la otra a través de una "dialéctica de lucha cultural que tiene lugar en contextos de poder desigual y que implica apropiaciones, expropiaciones y transformaciones recíprocas"[39].

En parte al margen de estos desarrollos, a partir de la década de 1980 los Congresos de Folklore se retoman con sorprendente regularidad hasta

parecer la última trinchera en la que se hubiera refugiado la Antropología. En tanto convocan principalmente a profesionales de universidades de provincias, queda por estudiar en qué medida, en medio de la profundización de las brechas entre universidades limeñas y provincianas, nacionales y privadas, los Congresos de Folklore y los del Hombre y la Cultura Andina vuelven a representar "una línea de resistencia de las élites peruanas de provincias contra la concentración de prestigio y poder cultural alrededor de Lima", pero esta vez mucho más a la defensiva.

Por otro lado, por esos años las y los antropólogos cargan otra vez sus mochilas y emprenden con retraso el camino del campo a la ciudad, siguiendo a su objeto de estudio rural que había sido protagonista de masivas migraciones desde mediados de siglo. Si bien desde ese entonces se habían realizado estudios de antropología urbana, a partir de los 80s ellos se multiplican. Predomina primero lo que se ha llamado 'antropología en la ciudad', es decir, estudios sobre migrantes que llegan a las ciudades, sus redes, asociaciones, su éxito como movimiento barrial o como microempresarios, hasta llegar al estudio de las migraciones transnacionales. Conforme pasan los años, se desarrolla la 'antropología de la ciudad', es decir, aquella que estudia sujetos netamente urbanos en ciudades que experimentan transformaciones vertiginosas en su cultura y sensibilidad. Un amplio abanico de temas se despliega: nuevas identidades y mentalidades, cultura popular urbana, religiosidad, violencia, organizaciones e identidades juveniles, consumo y diferenciación, entre otros.

Por último, otros temas se vinculan más directamente con la actividad profesional, que pasa de la vieja antropología aplicada de mediados de siglo y la ingeniería social desde el Estado de la década de 1970 a los trabajos de promoción en ONGs, que se convierten en principal lugar de ejercicio profesional. Cobran relevancia temas como la ecología, y desde la antropología económica se contribuye al debate sobre desarrollo

sustentable. Por su parte, conforme el Estado se aleja del paradigma homogenizador para incorporar la diversidad cultural a las políticas sociales, varios temas sufren también virajes importantes. A partir del tema "socialización", que era un pequeño acápite en las monografías de la primera época, se desarrollan los estudios sobre antropología y educación, que introducen el debate sobre interculturalidad e impulsan los programas de Educación Bilingüe Intercultural. Viejos temas como el derecho consuetudinario y la medicina folklórica se convierten en justicia y salud alternativos, que se toman cada vez más en cuenta en el delineamiento de políticas sociales, para no mencionar la dimensión profesional de los estudios de género, que se convierten en un enfoque que atraviesa todos los temas y políticas públicas[40].

7. Del paradigma homogenizador a la construcción de un nosotros diverso.

Este nuevo despliegue de la disciplina, al tiempo que multiplica sus posibilidades, abre flancos peligrosos. Por un lado, se produce en un momento en el cual se ensanchan las brechas entre Lima y provincias, universidades nacionales y privadas, investigación y promoción; en otras palabras, entre el vector académico y el profesional de las que hoy se llaman Escuelas Académico-Profesionales de Antropología. Se estaría reproduciendo así la misma dinámica inclusión / exclusión que caracteriza el actual proceso de globalización bajo hegemonía del capitalismo transnacional. Entre los antropólogos, esta dinámica produce una minoría 'global', capaz de incorporarse en comunidades académicas transnacionales; y una mayoría 'localizada', que opta a veces por la especialización regional como refugio y enfatiza unilateralmente la profesionalización, olvidando la dimensión académica crítica en aras de un pragmatismo que, paradójicamente, no viene tanto de un sector 'yuppie' acomodado sino de sectores con gran necesidad de hacerse lugar en un

mercado de trabajo restringido que, la mayoría de veces, los incorporará en posiciones subordinadas[41].

Por otro lado, al alejarse de la "ciencia pesada" centrada en las estructuras se corre el riesgo de caer en otra demasiado ligera, que llegue a confundirse con el sentido común. Asimismo, el regreso de la cultura puede significar la vuelta a un culturalismo que olvide o rechace cualquier preocupación por la dimensión económica y por "la dinámica sociopolítica más amplia", es decir, por el poder. Volveríamos así a los estudios de caso, novedosos pero sin filo crítico.

a. La crítica postmoderna

Estos dilemas y tensiones no son de ninguna manera exclusivos del Perú. Se enmarcan, por el contrario, dentro de una crisis y recomposición general que va más allá de la antropología y abarca al conjunto de las Ciencias Sociales en el plano mundial. En el caso de la antropología, conforme retrocede el estructuralismo ganan terreno otras corrientes como la fenomenología y la antropología interpretativa, que abren el camino a las corrientes postmodernas. Estas emprenden una crítica epistemológica y metodológica, tanto del carácter científico de la disciplina (e incluso de la ciencia misma y la posibilidad de conocer), como de la etnografía como herramienta para producir conocimiento.

Entre los blancos centrales de la crítica postmoderna están las grandes narrativas• totalizadoras y las concepciones teleológicas de la historia, que conformarían la médula de una modernidad occidental etnocéntrica. En sus franjas más radicales, el postmodernismo reduce la realidad a discurso(s)[42] y las etnografías a narraciones, cuestionando la pretensión de neutralidad de los autores y de objetividad de los textos. Se niega así la autoridad del etnógrafo y la legitimidad de su discurso, que surgía del 'haber estado allí', sobre el terreno; se le niega autoridad tanto para conocer al Otro como para representarlo.

En los países anglosajones la autocrítica generó una suerte de sentimiento de culpa que llevó a franjas importantes de la disciplina por dos carriles extremos. Uno abandona la etnografía y se dedica a elaborar un discurso ya no sobre los Otros sino sobre la antropología misma, se centra en la desconstrucción de las etnografías más importantes, cayendo en una especie de canibalización de los clásicos. El otro extremo hace girar 180 grados el foco de las etnografías. Cuando va al campo el antropólogo aparece como protagonista central. Los antiguos 'informes de campo' se convierten en textos sobre las reacciones que producen en el o la etnógrafa su encuentro con los Otros. Si nos remitimos a Malinowski, uno de los clásicos del trabajo de campo, los *Diarios* reemplazan a *Los Argonautas del Pacifico Occidental*. Se cae en una suerte de narcicismo escudado en el respeto escrupuloso por el Otro.

Sobrepasa los límites de este artículo una presentación más amplia sobre el debate alrededor de la postmodernidad. Baste decir que, sin duda, la crítica a una modernidad "dura" resulta en un cuestionamiento saludable a las diferentes variantes del positivismo, incluyendo el marxismo ortodoxo. Pero esto no implica necesariamente desechar la posibilidad de producir conocimiento. Asimilando las críticas al cientificismo, el mito del progreso y los extremos de la razón, podemos reconocer que la ciencia es una forma de aprehender la realidad para moverse en ella, una forma de conocer entre otras. Por otro lado, es cierto que las grandes narrativas totalizantes desembocaron a veces en visiones teleológicas de la historia y en utopías que cuando quisieron llevarse a la práctica se convirtieron en realidades autoritarias y sangrientas. Pero reconocerlo no implica desechar la noción de totalidad, más aún, totalidad conflictiva.

La antropología posmoderna

La antropología posmoderna ha concentrado sus esfuerzos en el análisis textual de etnografías clásicas en su intento por desconstruir los discursos de poder ocultos en la producción antropológica de occidente. Puede consultarse, Geertz (1991), Cliford y Marcus eds. (1990),

Geertz y Clifford eds. (1996) y Clifford (1996). Para una revisión crítica del posmodernismo y las corrientes contemporáneas en antropología véase, Reynoso (1996, 1997). Asimismo, Llobera (1990) realiza una crítica al relativismo cultural y la esquizofrenia anti-científica del posmodernismo; del mismo modo Sangren (1988) elabora una crítica a los excesos del textualismo en la antropología contemporánea. Para el caso de los andes, Orin Starn (1992) desata una peculiar polémica sobre la etnografía andina y Sendero Luminoso recibiendo respuestas críticas, principalmente de parte de Deborah Poole y Gerardo Rénique (1992).

También es positiva la crítica a la pretensión de objetividad en las etnografías, dejando al descubierto el "ojo imperial" de muchos antropólogos de los países centrales[43]. Pero es posible replantear la etnografía, considerándola un momento dentro del proceso de conocimiento, un método para conocer la realidad, no el único, pero aquél en el cual 80 años de trabajo etnográfico sistemático nos dan una ventaja comparativa real. Es interesante, por lo demás, que la crítica radical a la etnografía se produzca precisamente cuando otras disciplinas la adoptan como herramienta, entre ellas la sociología fenomenológica, la historia oral y su sistematización de las 'historias de vida', la pedagogía, la psicología social, la publicidad.

En este contexto general de crítica al positivismo y su pretensión de una objetividad lograda a partir de un observador neutro, en vez de desechar el "género etnográfico" es posible enriquecerlo haciendo explícito el punto de vista del/a autor/a[44]: su clase, su género, raza, etnia, nacionalidad, sus experiencias personales. Es posible moverse entre los *Argonautas* y los *Diarios*, dejando aflorar la propia subjetividad y también otras voces, tratando de lograr una perspectiva polifónica y dialógica, para usar conceptos de Bajtín que se han ubicado en el centro del debate. También es importante adoptar o rescatar una perspectiva comparada e interdisciplinaria, que ha sido postulada desde antes con escasos resultados, pero se vuelve posible con las nuevas herramientas teóricas y metodológicas y cada vez más necesaria para aproximarse a las realidades

complejas de la globalización. Una globalización que no desaparece al Otro, ni elimina las diferencias porque globalización y fragmentación son dos caras de una misma moneda. Si por un lado la globalización tiende a uniformizarnos como consumidores de MacDonald's y las canciones de MTV, por otro lado la diferencia se reproduce, a veces de manera exacerbada.

Desde los niveles más triviales hasta los más profundos, "los de arriba" necesitan diferenciarse: barrios propios, *resorts*, ropas de marca, consumo cultural 'exclusivo'. Al mismo tiempo, 'los de abajo' no pueden y/o quieren necesariamente aculturarse, o no del todo, produciéndose este estallido de diferencias étnico-culturales, lingüísticas, religiosas, regionales, clasistas, de género, de generación, de orientación sexual, de sensibilidades, que atraviesan el mundo contemporáneo. Este florecimiento de la diversidad resulta favorecido por la globalización, pues cualquier Nosotros se define en relación y contraposición a los Otros. Por eso, conforme se intensifican las comunicaciones y contactos entre los diferentes pueblos del mundo, se robustecen en muchos ámbitos y lugares las identidades locales, la necesidad de remarcar las fronteras que los separan, muchas veces como reacción defensiva para fortalecer la identidad y la autoestima[45].

Pero la exacerbación de las diferencias puede llevar también al ensimismamiento, la xenofobia y las limpiezas étnicas. Por tanto, vale remarcar que las diferencias no son absolutas (nunca lo fueron, en tanto compartimos una humanidad común), sino que se dan hoy más que nunca dentro de un campo único atravesado por la dominación. En este sentido, es interesante que otras corrientes del marxismo sumergidas por la primacía stalinista durante largo tiempo, hayan sido rescatadas a partir de la década de 1970, por ejemplo Gramsci y su concepto de hegemonía. Es interesante, además, que lo rescaten científicos sociales de la periferia, como por ejemplo el grupo de Estudios Subalternos originado en la India, o ciertas franjas dentro de la tradición de Estudios Culturales[46], donde encontramos

también un importante número de científicos sociales del tercer mundo que trabajan en los países centrales, especialmente los EEUU.

Influencias como las de Gramsci, o la de Bordieu con su énfasis en el consumo como factor importante para la conformación de identidades y marcador de las diferencias nos permiten, por un lado, superar el paradigma homogenizador sin caer en una celebración unilateral de la diversidad cultural, olvidando que ésta se da en un mundo atravesado por la dominación; nos permite, por tanto, no perder el punto de vista critico que ha sido uno de los aportes tanto de la antropología como de las ciencias sociales: no contentarnos con estudiar la sociedad realmente existente sino apostar por la posibilidad de su transformación emancipatoria.

b. Multiculturalismo e interculturalidad

En esta nueva etapa, superados los estructuralismos duros y los paradigmas homogenizadores, donde más se concentran riesgos y posibilidades es alrededor del tema de la diversidad cultural y conceptos como multiculturalismo, que ha producido torrentes bibliográficos y ha tenido profundas repercusiones políticas, llegando por ejemplo a ser parte de las denominadas “guerras culturales” que hoy tienen lugar en los EEUU.

El multiculturalismo como reivindicación del derecho a la diferencia ha sido clave para fortalecer la autoestima de grupos discriminados, conquistar derechos y desarrollar programas de acción afirmativa o discriminación positiva. Pero tiende a concebir (y ayuda a construir) comunidades homogéneas, nítidamente demarcadas y cerradas sobre sí mismas. Partiendo del supuesto de que cada grupo así delimitado existe como tal desde antes de entrar en relación con los otros, como si fueran bloques discretos preconstituídos, su ideal es la equidad en la relación entre grupos y la *tolerancia* hacia los Otros, más que el enriquecimiento y la transformación mutua a partir de la interacción entre diferentes.

Para algunos, el multiculturalismo y la política de reconocimiento que de él se deriva pueden terminar resultando funcionales al capitalismo multinacional[47]. Zizek (1998: 171), por ejemplo, afirma que en nuestra era la empresa global rompe el cordón umbilical que la unía a su nación materna y trata a su país de origen como otro territorio que debe ser colonizado. El poder colonizador provendría cada vez menos de los Estados nacionales, surgiendo directamente de las empresas globales. La ideología ideal de este capitalismo global sería según Zizek el multiculturalismo, que desde un "privilegiado punto vacío de universalidad" y sin echar raíces en ninguna cultura particular, las trata a todas como el colonizador trataba a los pueblos colonizados: como "nativos" que deben ser estudiados y "respetados" cuidadosamente. "El respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad" (*op.cit.:* 172).

Sobre el multiculturalismo

Zizek se diferencia de quienes critican al multiculturalismo europeo-norteamericano por ocultar su herencia cultural particular y no querer reconocerse ellos también como "étnicos". Y critica también a quienes optan por exhibir o aferrarse todavía a una herencia cultural particular, identificándola como la fuente secreta del éxito propio o ajeno: por ejemplo, los periodistas occidentales que buscaban el secreto del éxito japonés en que los ejecutivos participaban en la ceremonia del té u obedecían el código *bushido*. Según él, este reclamo por o referencia a una fórmula cultural particular resulta una pantalla que oculta el anonimato universal del capital. "El verdadero horror no está en el contenido particular que se esconde tras la universalidad del capital global, sino en el hecho de que el capital efectivamente es una máquina global anónima que sigue su curso ciegamente, sin ningún agente secreto que lo anime. El horror no es el espíritu (viviente particular) en la máquina (muerta universal), sino la máquina (universal muerta) en el corazón mismo de cada espíritu (viviente particular)" (Slavoj Zizek: *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*, p.175.

A fines de la década de 1970 surge desde América Latina un concepto distinto: la interculturalidad. El término comienza a usarse en el campo de

la educación, específicamente la educación bilingüe, en contraposición a la noción de biculturalidad surgida en los EEUU. La propuesta de educación bicultural se ubicaba dentro de los marcos del multiculturalismo y suponía: "que un mismo sujeto podía recurrir a elementos, conceptos y visiones de dos culturas diferentes –e incluso de colectivos social y políticamente contrapuestos y en conflicto– y separar claramente, y a voluntad, entre una cultura y otra." (López 2,000:2). El currículo escolar debía comprender, por tanto, contenidos provenientes de la cultura escolar hegemónica y de la subordinada: "pero no necesariamente relacionándolos ni estableciendo puentes entre ellos sino, más bien, separándolos con la misma claridad con la que se intenta distinguir entre una lengua y otra cuando se desarrollan programas educativos bilingües" (*ibid*.).

Por el contrario, cuando en América Latina comienzan a cuestionarse el paradigma homogenizador y la educación castellanizadora y aculturadora, surgen propuestas diferentes a la educación bicultural. Una larga historia de contactos, intercambios y puentes tendidos a pesar de las desigualdades de riqueza y poder entre las diferentes culturas llevan a que se imagine otra posibilidad: eliminar la desigualdad en los intercambios, mas no los intercambios mismos. Eliminar la dominación sin aspirar a esa separación clara y tajante entre culturas, por lo demás imposible de alcanzar. Surge así la noción de interculturalidad (y de educación intercultural). De acuerdo a Luis Enrique López, la noción surge casi simultáneamente en Europa y América Latina, pero mientras en Europa la categoría surge para promover la tolerancia ante minorías étnicas relativamente nuevas que crecían por la migración proveniente del Tercer Mundo:

> *"...en América Latina, antropólogos y lingüistas construíamos el imaginario de una sociedad multiétnica, pluricultural y multilingüe en un momento en el cual nuestra región redescubría el proyecto democrático y de ello surgía la necesidad de superar la exclusión y marginación históricas que habían afectado a colectivos que,*

irónicamente, en no pocos casos constituían verdaderas mayorías nacionales". (op.cit.:11)

La interculturalidad supone que los diferentes grupos se constituyen como tales en su interacción mutua, "que la cultura sólo puede ser pensada y vivida, conjugada o declinada en plural"[48]. Como afirma Sánchez Parga (1997: 117), la interculturalidad define menos un campo comparativo en el que se contrastan entidades cerradas ya constituídas, que un campo interactivo donde esas entidades se constituyen y acceden a la conciencia de sí mismas y a su propia identidad, pues: "las culturas se constituyen y diferencian en tanto comunican entre ellas". En *Piedra de Sol*, uno de los poemas de amor más bellos y de largo aliento de la lengua castellana, Octavio Paz expresa algo semejante en clave poética:

"el mundo nace cuando dos se besan, [...] / las paredes / invisibles, las máscaras podridas / que dividen al hombre de los hombres, / al hombre de sí mismo, / se derrumban / por un instante inmenso y vislumbramos / nuestra unidad perdida, el desamparo / que es ser hombres, la gloria que es ser hombres / y compartir el pan, el sol, la muerte, / el olvidado asombro de estar vivos; [...] amar es combatir, si dos se besan / el mundo cambia, encarnan los deseos / el mundo cambia / si dos se miran y se reconocen..."

El concepto desborda los marcos de la problemática educativa e ingresa al debate sobre diversidad cultural[49], enfatizando la noción de proceso, ubicándose en la historia y sorteando los esencialismos, avanzando de la mera tolerancia a la posibilidad de enriquecimiento mutuo entre diferentes cada vez más conectados por la globalización. En este contexto, Hopenhayn prefiere usar el término "transculturalidad", con un contenido muy similar. Según él, la utopía transcultural apostaría a que:

> *"...en la progresiva permeabilidad entre culturas y sensibilidades distintas, resultado del efecto mediático y el migratorio, todos vamos desarrollando una suerte de pasión antropológica donde el conocimiento del otro-radicalmente-distinto nos embarca en el juego de ser otros (un juego agonístico en que La exploración antropológica se funde con el vuelo existencial). […] Ya no es sólo la tolerancia del otro-distinto lo que está en juego, sino la opción de la autorrecreación propia en la interacción con ese otro. […] No es sólo repetir La crítica al etnocentrismo y concederle al buen salvaje el derecho de vivir a su manera y adorar a sus dioses. Más que respeto multicultural, autorrecreación transcultural: regresar a nosotros después de habitar las miradas de otros, ponernos experiencialmente en perspectiva... dejarnos atravesar por el vaivén de ojos y piernas que hoy se desplazan a velocidad desbocada de un extremo a otro del planeta...*" (Hopenhayn 1999:25).

En estas reflexiones sobre inter o transculturalidad se encuentran ecos de la utopía arguediana, para nada arcaica, de "unir el caudal" de las diferentes culturas del Perú sin que ello signifique la aculturación de los subalternos. Las propuestas de Arguedas aparecen borrosas e incipientes por tempranas, y además angustiadas, no sólo por la personalidad del autor sino también, y aventuraría a decir principalmente, por las relaciones interétnicas imperantes en el Perú pre-Reforma Agraria, marcado todavía por el contraste entre señores y siervos. Arguedas siente la angustia de no poder escapar a la dialéctica del amo y el esclavo, vergüenza de pertenecer al universo de los dominantes y desesperación por su insensibilidad ante la riqueza cultural del Otro dominado. Lo cual nos lleva a plantear que la interculturalidad sólo puede plasmarse entre ciudadanos con iguales derechos y si existen mínimos de equidad económica. La "autorrecreación transcultural" no es posible si no se supera la paradoja que el mismo Hopenhayn (1999:20) advertía entre la concentración de la riqueza y la

diseminación de la información, que "agiganta la brecha entre quienes poseen el dinero y quienes consumen las imágenes". Para Zizek (1998: 176), esa paradoja sería constitutiva del sistema capitalista mundial hegemónico. Limitarse a la reivindicación de la diversidad cultural sería admitir que: "dado que el horizonte de la imaginación social ya no nos permite considerar la idea de una eventual caída del capitalismo [...] la energía crítica hubiera encontrado una válvula de escape en la pelea por diferencias culturales que dejan intacta la homogeneidad básica del sistema capitalista mundial." ...con sus grandes brechas y exclusiones masivas.

c. Un Nosotros diverso

Comenzamos este capítulo diciendo que el objeto de la Antropología clásica fue durante mucho tiempo el estudio del Otro, el radicalmente diferente, el nooccidental visto muchas veces con mirada "orientalista", o indigenista, como exótico. Hoy, en medio del proceso de globalización de las comunicaciones, migraciones transnacionales, culturas híbridas e identidades fronterizas, cabe preguntarse si realmente existe ese Otro exótico. Hay diferentes respuestas a esta interrogante. El antropólogo brasileño Woortmann (1994) nos dice que lo exótico, como el colesterol, tiene de bueno y de malo: su lado perverso es que pone exclusivamente el acento en lo inusitado, lo curioso, lo esdrújulo, creando una opacidad pretendidamente natural en aquéllos que describe. Pero exóticos, todos lo somos y no lo somos al mismo tiempo. Para cualquier miembro de otra cultura, dice Woortmann, creencias como la inmaculada concepción de la virgen María, las apariciones milagrosas o, añadiríamos, las vírgenes que lloran, son absolutamente exóticas.

Otra perspectiva, que no excluye la anterior, es ver al Otro dentro de nosotros mismos. El propio carácter 'híbrido' de nuestra cultura puede resultar en este sentido una ventaja. Aunque usada con otras connotaciones, la frase de Ricardo Palma resulta muy expresiva. En el Perú: "quien no

tiene de inga tiene de mandinga". Ver al Otro dentro de nosotros mismos nos ayuda a ubicarnos en los carriles de una perspectiva intercultural.

¿Cuál sería entonces el objeto de estudio de la antropología? Podríamos decir que el mismo: la diversidad cultural. Pero la perspectiva ha cambiado radicalmente, pues hoy día no pasa por buscar la aculturación homogenizadora ni el respeto al "buen salvaje" sino por la construcción de un Nosotros diverso, reivindicando el derecho de unos y otros a la igualdad y a la diferencia. Derecho a la igualdad, no como sinónimo de uniformidad sino como superación de la existencia de seres humanos de primera y de segunda categoría. En otras palabras, igualdad ante la ley, que tiene que ver con ciudadanía, democracia, derechos humanos, justicia social. Y a partir de esa igualdad, derecho a las diferencias, que tienen que ver, entre otros temas, con equidad de género, pluralismo e interculturalidad.

La antropología entendida como el estudio del Otro exótico corría el peligro de caer en la trampa de la 'etnografía de la urgencia' y considerarse como la ciencia piel de zapa de los bastiones minoritarios en vías de desaparición, dice Marc Augé (1995: 126). Para evitarlo: "debe escoger nuevos terrenos y construir objetos en la encrucijada de los mundos nuevos en los que se pierde el rastro mítico de los antiguos lugares" Y añade: "adaptarse a los cambios significa en primer lugar tomar nota del fin definitivo de 'la gran división', ha llegado la hora de una antropología para el conjunto del planeta". (*op.cit.:* 165). Después de cien años de ejercicio académico, sólo si logra dar ese salto tendrá nuestra disciplina "una segunda oportunidad sobre la tierra".

PRECURSORES DE LA ANTROPOLOGÍA

Cronistas

Juan de Betanzos, *Suma y narración de los incas* (1551).
Pedro Cieza de León, *La Crónica del Perú* (1553).

Fray Martín de Murúa, *Origen e historia de los Incas* (1575), *Los Orígenes de los Incas, crónica sobre el antiguo Perú* (1590).

Inca Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca, historia del adelantado Hernando Soto... y de otros heroicos caballeros españoles e indios* (1605), *Los comentarios reales de los Incas* (1609).

Juan de Santa Cruz Pachacuti, *Relación de antigüedades deste reyno del Perú* (1613),

Felipe Guamán Poma de Ayala, *El primer nueva Corónica y buen gobierno* (1615).

Antonio de la Calancha, *Crónica Moralizadora de la orden de San Agustín en el Perú* (1639).

Bernabé Cobo, *Historia del Nuevo Mundo* (1653).

Autores de Diccionarios

Fray Domingo de Santo Tomás, *Gramática o Arte de la lengua general de los indios de los Reynos del Perú* (1560), *Lexicón o vocabulario de la lengua general del Perú* (1560).

Diego Gonzáles de Holguin (sj), *Gramática y arte nuevo de la lengua general de todo el Perú, llamado quichua o lengua del Inca* (1607).

Ludovico Bertonio (sj), *Arte de la lengua Aymara* (1612), *Vocabulario de la lengua Aymara* (1612).

Antonio Ruiz de Montoya (sj), *Tesoro de la lengua guaraní* (1639), *Arte y vocabulario de la lengua guaraní* (1640).

Visitadores

Iñigo Ortiz de Zúñiga, *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*.

Garci Diez de San Miguel, *Visita hecha a la provincia de Chucuito* (1567).

Fray Pedro Gutiérrez Flores, *Padrón de los mil indios ricos de la provincia de Chucuito en el año 1579*.

Extirpadores de Idolatrías

Francisco de Avila, *Dioses y Hombres de Huarochirí* (1598), *Tratado de los Evangelios* (1646-8).

Viajeros y exploradores

Antonio de Ulloa. Nació en Sevilla y murió en Cadiz en 1795. Participó en la expedición francesa que debía realizar la medición de un grado meridiano terrestre en 1734. Entre sus principales obras tenemos, *Noticias americanas. Entretenimiento físicohistórico sobre la América meridional y la septentrional oriental* (1772), *Relación histórica del viaje a América meridional hecho de orden de Su Majestad para medir algunos grados de meridiano terrestre y venir por ellos en conocimiento de la verdadera figura y magnitud de la tierra, con otras observaciones astrológicas y phísicas* (1826).

Baltazar Jaime Martínez de Compañón (obispo de Trujillo), *Historia Natural, moral y civil de la diócesis de Trujillo* (1797), *Trujillo del Perú a fines del siglo XVIII* (1790), *La obra del obispo Martínez de Compañón sobre Trujillo en el siglo XVIII* (1790).

Antonio Raimondi (Milán 1826 - San Pedro de Lloc 1890). En 1849 se alista como soldado y contribuye a la lucha por la unidad italiana contra la dominación austríaca. Luego se ve obligado a emigrar por la persecución y se embarca hacia el Callao en 1850. Sus principales obras son: *El Perú*, 6 Vol., donde describe la producción del guano, la minería de Cerro de Paseo, los paisajes y la botánica de Ancash y Loreto.

Alexander von Humboldt (Berlín 1769 - 1859). Sus principales obras son: *Viaje a las regiones equinocciales del nuevo continente* (30 vols. 1805-34) en cuyas diversas partes se vuelcan numerosas observaciones sobre la naturaleza, la historia y la sociología del Perú; *Vistas de las cordilleras y monumentos de los pueblos indígenas de América* (2 vols. 1810); *Exámen crítico de la historia de la geografía del nuevo continente* (1814-34); y *Descripciones de nuevos géneros y especies de plantas equinocciales* (2 vols. 1809-18).

Charles Wiener. Viajero francés, cuya obra reviste importancia para la arqueología. Nació en Austria y murió en Rio de Janeiro en 1919. En 1875, llegó al Perú como representante del Ministerio de Educación Pública de Francia, llevándose cerca de 4000 especímenes de índole etnográfica o arqueológica, estas piezas pasaron a entregarse a la colección del Mussée Ethnographique de Paris. Su publicación *Pérou et Bolivie* (1880) reúne valiosos grabados, planos, croquis de los monumentos pre-hispánicos que visitó y excavó.

Flora Tristán. Nació en París en 1803 de madre peruana y falleció en Burdeos en 1844. Visita Lima y Arequipa en 1833-1834. En Francia e Inglaterra emprende una campaña en defensa por los derechos de la mujer y su igualdad legal. Sufrió un intento de asesinato de manos de su esposo. Planteó un coherente programa socialista al proponer en *La Unión Obrera* (1840) el reconocimiento del derecho al trabajo, y la formación de una Unión Universal de Trabajadores. En su vibrante obra ideológica y literaria destaca: *Peregrinaciones de una paria* (texto francés 1840, traducción 1972); *La emancipación de la mujer* (texto francés 1845, traducción 1948).

Coleccionistas de artesanía

Alicia Bustamante. (Perú 1905-1968). Estudió pintura en la Escuela de Bellas Artes (1922-1931). Integrante del grupo Indigenista de José Sabogal y activa colaboradora del Instituto de Arte Peruano, junto con Camino Brent, Julia Codessio, Teresa Carvallo, Camilo Blas. Fue promotora del estudio y difusión de las artes populares del Perú. Formó una importante colección que ha sido legada al Museo de Arte y de Historia de la UNMSM.

Peruanistas

Paul Rivet (Les Ardennes 1876 - París 1958). Antropólogo. En 1901 fue agregado a la Misión Geodésica Francesa y viaja a Ecuador, y se queda allí durante seis años estudiando

los pueblos indígenas. Fue Secretario General del Instituto de Etnología de La Sorbona; luego director del Museo de Antropología y organizador del Museo del Hombre. Sus principales obras son *Los Orígenes del Hombre Americano* (1943); *Bibliographie des langues aymara et kiqua* (4 vols. 1951-1956), y además la edición facsimilar de la *"Nueva Corónica"* de Guamán Poma (1936).

Max Uhle (Dresden 1856 - Silesia 1944). Formuló para 1904 el primer cuadro cronológico del desarrollo cultural del Perú, que empezaba con el período de pescadores primitivos hasta la destrucción del Imperio de los Incas. En su artículo *"La antigua civilización peruana"*, publicado en el diario La Industria, de Trujillo el 12 de mayo de 1900 da la noticia sobre sus excavaciones en Moche. En ese artículo define por primera vez la presencia de un estilo igual al de Tiahuanaco de Bolivia.

François Bourricaud (Francia 1922-1994). Cursó estudios en Burdeos, París y Harvard. Ejerció la cátedra de sociología en las universidades de Burdeos, Nanterre y París. Residió por largas temporadas en el Perú desde 1952, siendo fruto de su primera estancia su conocido libro *Cambios en Puno* (México 1967). Sobre el Perú publicó también *Pouvoir el Société dans le Pérou contemporain* cuya primera edición apareció en 1967. El Instituto de Estudios Peruanos y el Instituto Francés de Estudios Andinos publicaron una traducción en 1988.

Alfred Métraux (Laussane 1902-1963) Fundador del Instituto de Etnología de la Universidad de Tucumán y director de la revista de ese instituto (1928-1934). Profesor de la Universidad de Berkeley (1938), investigador del Museo de Honolulu (1938-1940), del Smithsonian Institution (1941-1945), miembro permanente del departamento de ciencias sociales de la UNESCO (1950-1962). Director de la V Sección de l'Ecole des Hautes Etudes (cátedra "Etnología y sociología de los pueblos indígenas de América del Sur"). Entre sus principales obras tenemos: *Les Incas*, Paris, PUF, 1972; *Religión y magia de América del Sur*. Edic. Aguilar, Madrid, 1973.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1967 *Regiones de refugio: el desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en mestizo América*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

Appadurai, Arjun

1996 *Modernity at Large: Cultural Dimensions of the Globalization*, University of Minnesota, Minneapolis.

Aquézolo, Manuel (comp.)

1976 *La polémica del indigenismo*, Mosca Azul editores, Lima.

Arguedas, José María

1966 "Introducción a Dioses y Hombres de Huarochirí", en: *Dioses y Hombres de Huarochirí. Narración quechua recogida por Francisco de Avila*, Edición bilingüe, Traducción de José María Arguedas, IEP, Lima.

1985(1965) *¿He vivido en vano? Mesa redonda sobre 'Todas las sangres', 23 de junio* 1965, IEP, Lima.

Augé, Marc

1995 *Hacia una Antropología de los mundos contemporáneos*, GEDISA, Barcelona.

1966 *El sentido de los Otros. Actualidad de la Antropología*, PAIDOS, Barcelona.

Balandier, George

1988 *Modernidad y Poder. El desvío antropológico*, Júcar, Madrid.

Basadre, Jorge

s/f *Historia de la República*, Tomo 16, p.33, Editorial Universo, Lima.

Bourdieu, Pierre

1998 *La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.

Cornejo Polar, Antonio

1980 *La novela indigenista. Literatura y sociedad en el Perú*, Lasontay, Lima.

1994 *Escribir en el aire. Ensayo sobre la heterogeneidad socio-cultural en las literaturas andinas*, Ed. Horizonte, Lima.

Cotler, Julio

1991 "Populismo y modernidad. Conversatorio con Carlos Franco y Guillermo Rochabrün", en: *Pretextos*, No. 2, febrero, Lima.

Clifford, James y Marcus, George (eds.)

1990 *Retóricas de la antropología*, Júcar universidad, Madrid.

Clifford, James

1996 *Dilemas de la cultura*, GEDISA, Barcelona.

Degregori, Carlos Iván y otros

1979 *Indigenismo, clases sociales y problema nacional, ediciones* CELATS, Lima.

Degregori, Carlos Iván y Jaime Urrutia

1983 "Reflexiones sobre ocho muertes peruanas", en: *El Diario,* 14 de febrero, p.11, Lima

Degregori, Carlos Iván

1989 *Sendero Luminoso. Parte I: Los hondos y mortales desencuentros; parte II: Lucha armada y utopía autoritaria*, Documento de trabajo 4/6, IEP, Lima.

1990 "La revolución de los manuales. La expansión del marxismo-leninismo en las ciencias sociales y el surgimiento de Sendero Luminoso", en: *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, No. 3, Lima.

1995 "El estudio del otro: cambios en el análisis sobre etnicidad en el Perú", en: Julio Cotler (editor), *Perú*, 1964-1994. *Economía, Sociedad y Política*, IEP, Lima.

1996 "Cosechando tempestades. Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso en Ayacucho", en: Carlos Iván Degregori y otros, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*, IEP/UNSCH, Lima.

Garcilaso Inca de la Vega

1960 *Comentarios Reales de los Incas (estudio preliminar de José Durand)*, UNMSM, Lima.

Duviols, Pierre

1966 "Estudio Biobibliográfico de Francisco de Avila", en: *Dioses y Hombres de Huarochiri. Narración quechua recogida por Francisco de Avila*, Edición bilingüe, Traducción de José María Arguedas, IEP, Lima.

Favre, Henri

1996 *L'indigènisme*, Presses Universitaires de France.

Francke, Marfil

1979 "El movimiento indigenista en el Cusco", en: Carlos Iván Degregori y otros, *Indigenismo, clases sociales y problema nacional*, ediciones CELATS, Lima.

Franco, Carlos

1990 "Impresiones del indigenismo", en: *Hueso Húmero*, No. 26,

García Canclini, Néstor

1990 *Culturas Híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Grijalbo, México.

García Salvatecci, Hugo.

1972 *El pensamiento de González Prada*, ed. Arica, Lima.

Geertz, Clifford; James Clifford y otros

1996 *El surgimiento de la antropología posmoderna (compilación de Carlos Reynoso)*, GEDISA, Barcelona.

Geertz, Clifford

1973 *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Nueva York. (Traducido al castellano por GEDISA en 1987).

1991 *El antropólogo como autor*, PAIDOS, Barcelona.

Germani, Gino

1965 *Política y sociedad en una época de transición*. PAIDOS, Buenos Aires.

Godenzzi, Juan Carlos (ed.)

1996 *Interculturalidad y educación en los Andes y la Amazonia*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.

Gonzáles, Osmar

1996 *Sanchos fracasados. Los arielistas y el pensamiento político peruano*, ediciones PREAL, Lima.

Guzmán, Virginia y Virginia Vargas

1981 *El campesinado en la historia. Cronología de los movimientos campesinos 1956-1964*, IDEAS, Lima.

Grünner, Eduardo

1998 "El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek", en: Frederic Jameson y Slavoj Zizek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, PAIDOS, Buenos Aires.

Harris, Marvin

1979 *El desarrollo de la teoría antropológica. Historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, México.

Heise, María; Tubino, Fidel y Wilfredo Ardito

1994 *Interculturalidad. Un desafío*, CAAAP, Lima.

Hernández, Max

1993 *Memoria del Bien Perdido. Conflicto, identidad y nostalgia en el Inca Garcilaso de la Vega*, IEP, Biblioteca Peruana de

Psicoanálisis, Lima

Holmberg, Allan (compilador)

1966 *Vicos, método y práctica de la Antropología Aplicada*, editorial Estudios Andinos, Lima.

Hopenhayn, Martín

1999 "La aldea global. Entre la utopía transcultural y el ratio mercantil: paradojas de la globalización cultural", en: Carlos Iván Degregori y Gonzalo Portocarrero (eds.) *Globalización y cultura*, RED, Lima.

Husson, Patrick

1992 *De la guerra a la rebelión. Huanta, siglo XIX*, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.

Jameson, Frederic

1998 "Sobre los estudios culturales", en: Frederic Jameson y Slajov Zizek, *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, PAIDOS, Buenos Aires.

Joseph, Gilbert y Daniel Nugent (editores)

1994 *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modem Mexico*, Duke University Press, Durham y Londres.

Kristal, Efraín

1991 *Una visión urbana de los Andes. Génesis y desarrollo del indigenismo en el Perú: 1848-1930*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

Kroeber, Alfred y Clyde Kluckhohn

1952 *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Harvard University Press.

Laclau, Ernest y Chantall Mouffe

1985 *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso.

Laclau, Ernesto

"Towards a theory of populism", En: *Politics and Ideology in Marxist Theory*, Verso, London. 1977

Lauer, Mirko

Andes Imaginarios: discursos del indigenismo 2, SUR, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco. 1997

Leach, Edmund

"Glimpses of the Unmentionable in the History of British Social Anthropology", in: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 13 (1). 1984

Leclerc, Gérard

Antropología y Colonialismo, Editorial Comunicación Serie B, Madrid. 1973

Linton, Ralph

El Estudio del Hombre, Fondo de Cultura Económica, México. 1942

Lomnitz, Claudio

Modernidad Indiana. Nueve ensayos sobre nación y mediación en México, Planeta, México. 1999

López, Luis Enrique

Interculturalidad, educación y gestión del desarrollo (en prensa). 2000

López, Sinesio

"De imperio a nacionalidades oprimidas", en: *Nueva Historia General del Perú*, Mosca Azul editores, Lima. 1979

Lumbreras Luis Guillermo

"Declara el Dr. Luis Guillermo Lumbreras: informe de Uchuraccay descriptivo e incompleto", en: *El Observador*, 18 y 19 de marzo, Lima. 1983

Lynch, Nicolás

"La polémica indigenista y los orígenes del comunismo en el Cusco", en: *Crítica Andina*, No. 3, junio, Cusco. 1979

Llobera, Josep

1990 *La identidad de la antropología,* Anagrama, Barcelona.

Llosa, Jorge Guillermo

1962 *En busca del Perú*, Lima.

Macera, Pablo

1968 "La Historia en el Perú: Ciencia e Ideología", en: *Amaru* n.6, abril-junio, pp.90-94.

1987 "Esperando al próximo Pachacútec", en: *Los cuentos de Mallki. La leyenda de los hombres verdes y otros relatos*, Banco Agrario, INFF, Lima

Marcus, George

1998 *Ethnography Trough Thick and Thin*, Princeton University Press, New Jersey.

Martínez, Héctor y Carlos Samaniego

1977 *Política indigenista en el Perú:* 1946-1969, Cuadernos CEPES, No. 4, Lima

Matos Mar, José

1969 "Microregión y pluralismo", en: *Dominación* y *cambios en el Perú rural*, IEP, Lima

Mayer, Enrique

1992 "Peru in Deep Trouble: Mario Vargas Llosa's 'Inquest in the Andes' Reexamined" en: George E. Marcos (editor), *Rereading Cultural Anthropology*, Duke University Press, Durham.

Mendez, Cecilia

1993 *Incas si Indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú* IEP. Documento de Trabajo No. 56, Lima.

Millones, Luis

1983 *Informe presentado a la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*, Editora Perú, Lima.

Montoya, Rodrigo

1983 "Entrevista al Dr. Rodrigo Montoya: Uchuraccay ¿crimen sin castigo?", en: *La República,* 19 de marzo, Lima.

1984 "Otra pista para entender lo ocurrido en Uchuraccay", en: *La República*, suplemento especial, 26 de enero, Lima.

1995 "Discurso de agradecimiento al recibir la medalla y el diploma de Profesor Emérito de la UNMSM", en: *Revista de Antropología*, año 1, No. l. UNMSM, Lima.

Muratorio, Blanca

1994 *Imágenes e Imagineros. Representaciones de los indígenas ecuatorianos, Siglos XIX y XX*, FLACSO, Quito.

Murra, John

1980 'Waman Puma, etnógrafo del mundo andino", en: John Murra y Rolena Adorno, *El primer Nueva Corónica y Buen Gobierno (Felipe Guamán Poma de Ayala)*, Siglo XXI, IEP, México.

Ortega, Julio

1985 *Adiós Ayacucho*, Mosca Azul, Lima.

Ossio, Juan y Fernando Fuenzalida

1983 *Informe presentado a la comisión investigadora de los sucesos de Uchuraccay*, editora Perú, Lima.

Ossio, Juan

1992 *Los Indios del Perú*, Mapfre, Madrid.

Poole, Deborah y Rénique, Gerardo

1992 "Perdiendo de vista el Perú: réplica a Orin Starn", en: *Allpanchis*, año XXIII, No. 30, pp. 73-92.

Pratt, Mary Louise

1993 *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, London, Routlegde.

Quijano, Aníbal

1997 *Populismo y fujimorismo*, mimeo, Lima.

Reynoso, Carlos

1996 "Presentación", en: Clifford Geertz y James Clifford, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, GEDISA, Barcelona, pp. 11-60.

1997 *Corrientes en antropología contemporánea*, editorial Biblos, Buenos Aires.

Rénique, José Luis

1991 *Sueños de la sierra: Cusco en el siglo XX*, CEPES, Lima.

Rosaldo, Renato

1991 *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social*, Grijalbo, México.

Said, Edward

1990 1996 *Orientalismo*, Libertarias/Prodhufi, Madrid.

"Representar al colonizado. Los interlocutores de la antropología", en: Beatriz Gonzáles Stephan (comp.), *Cultura y Tercer Mundo. Cambios en el saber académico*, Nueva Sociedad, Nubes y Tierra, Caracas.

Sánchez Parga, José

1997 *Globalización, gobernabilidad y cultura*, Abya-Yala, Quito.

Sangren, Steven

1988 "Rhetoric and the Autority of Ethnography: 'Post-modernism and the Social Reproduction of Texts", en: *Current Anthropology*, Vol. 29, No. 3, pp. 405-435.

Starn, Orin

1992 "Antropología Andina, 'Andinismo' y Sendero Luminoso", en: *Allpanchis*, Año XXIII, No. 39, IPA, Cusco., pp. 15-72.

Stolcke, Verena

1998 "La nueva retórica de la exclusión en Europa", en: *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, No. 159, UNESCO.

Thompson, E.P.

1979 *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Editorial Crítica,

Barcelona, España.

Trazegnies, Fernando de

1987 "La genealogía del derecho peruano: los juegos de trueques y préstamos", en: Alberto Adrianzén (editor), *Pensamiento Político Peruano*, DESCO, Lima.

Valcárcel, Luis E.

1964 "Indigenismo en el Perú", en: *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, UNMSM, Lima 1964, pp.l0-

12. Vargas Llosa, Mario; Abraham Guzmán y Mario Castro

1983 *Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay*, editora Perú, Lima.

Vargas Llosa, Mario

1997 *La Utopía Arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo*, Fondo de Cultura Económica, México.

Weffort, Francisco

1973 "Clases populares y desarrollo social", en: *Populismo, marginalización y dependencia*, editorial Universitaria Centroamericana, Costa Rica.

Woortmann, Klaas

1994 *Breve contribuçao pessoal à discussáo sobre a formaçao de Antropologos*, Serie Antropologia, No. 182, Universidade de Brasilia.

Zizek, Slavoj

1998 "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multuinacional", en: Frederic Jameson y Slavoj Zizek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, PAIDOS, Buenos Aires.

Capítulo 2

DE FOLKLORE A CULTURAS HÍBRIDAS: RESCATANDO RAÍCES, REDEFINIENDO FRONTERAS ENTRE NOSOTROS

Pedro Roel Mendizábal

1. Descubrimiento

El origen de lo que conocemos como estudios de folklore se encuentra en los inicios mismos del movimiento indigenista y su búsqueda de supervivencias de un pasado glorioso. Este interés guió las primeras descripciones de viajeros y arqueólogos (Squier, Brüning, Tschudi, Uhle, Middendorf), que inician las recopilaciones sobre la cultura quechua contemporánea y expresan su interés, en buena medida arqueológico, por definir las características de los "indígenas peruanos". Por el lado nacional, tal interés se inicia con el "descubrimiento" del indio que realiza el indigenismo de primera hora.[1]

En los primeros años del siglo XX, es notable la labor de Adolfo Vienrich, limeño descendiente de alemanes, y miembro del partido Unión Nacional de González Prada. Vienrich publicó el primer periódico bilingüe, *Aurora Pacha-Huaray* (1904), y editó *Azucenas quechuas* (1905) y *Fábulas quechuas* (1906). Las primeras incluyen un extenso prólogo y un ensayo sobre literatura incaica, lleno de consideraciones históricas, lingüísticas y descripciones de algunas fiestas y juegos, desde Huancayo hasta Puno.

Encontramos allí, tanto la "recuperación", uno de los objetivos claves de los estudios de folklore, como también otro elemento importante que es una relación particular con aquello que se estudia y a la vez se defiende: el indígena atemporal y espacialmente lejano del observador y por tanto "Otro", pero a la vez origen y entraña de la sociedad que lo margina y que es su verdadera simiente de identidad.

El término "folklore", versión inglesa de un movimiento intelectual de trascendencia en el siglo XIX europeo, ya es mencionado en este primer indigenismo. Abelardo Gamarra, a quien Vienrich dedica las Fábulas, propone desde su periódico "formar nuestro folklore" (Ibid.), suponiendo ya implícitamente el carácter reinventado de las prácticas del indígena al ser trasvasadas a otros medios.

Esta idea se aplicará de modo más o menos literal en el campo artístico, que constituye el primer espacio en que se plantea esta recuperación y recreación de una cultura indígena. El "rescate" propiamente dicho se inicia en el campo de la música académica, cuando los compositores Leandro Alviña y Daniel Alomía Robles inician una recopilación musical que intenta definir las características básicas de la música "incaica". Ambos compositores utilizan en época muy temprana fuentes originales de la estética "culta", iniciando una corriente musical que formará escuela en el Cusco, donde poco después un grupo de aficionados funda el Centro Kosko de Arte Nativo en 1924. Por el contrario, la apropiación del verdadero "arte popular" en la plástica tendrá que esperar sobre todo la labor difusora de José Sabogal. Por dicha época, y más bien lejos de estos espacios, la recopilación más importante de una producción popular y anónima la hacen los esposos D'Harcourt en 1925, quienes reúnen material de toda el área andina, incluyendo partituras, fotografías, material arqueológico. Sin embargo, el trabajo de esta pareja francesa es parcialmente desconocido hasta su reedición en 1988. De manera similar sucede con la recopilación hecha por Alomía Robles a inicios del siglo; la misma que no se hará

conocida hasta época reciente, salvo el Himno al Sol, arreglado para la orquesta sinfónica. Mejor suerte le ha tocado a una de sus composiciones, parte de una zarzuela olvidada, que ha tenido gran recorrido en la cultura popular masiva: El Cóndor Pasa.

El indigenismo clásico de los años 20 se vale del ensayo y de recursos literarios para expresar sus principios. En él se recurre con frecuencia a una descripción idealizada del paisaje en el que se manifiesta un espíritu superior; parte de cuyo formato es la descripción de algún aspecto de la vida indígena. Algunas de estas descripciones ya tienen valor etnográfico, como la de la Fiesta del Agua de San Pedro de Casta, realizada por Julio C. Tello en 1923, como parte de su investigación arqueológica en Marcahuasi; o la más completa descripción de Muquiyauyo en *Nuestras comunidades indígenas* de H. Castro Pozo. Con el mismo estilo y finalidad pero con otra orientación, en *El nuevo indio* Uriel García describe románticamente las chicherías cusqueñas y el (estereo)tipo del cholo.

Es por esos años que la creatividad del indígena comienza a ser "descubierta", como expresa Sabogal en *El desván de la imaginería peruana*. Este conocimiento, que colocaba a las personas como parte del paisaje, se interesaba por estas expresiones más como rezagos del pasado que se quería rescatar o, en el caso de Uriel García, como gérmenes de la cultura del futuro. En todo caso, manifestaciones de un espíritu que no era pero que eventualmente podía ser el narrador. El título mismo del libro de los esposos D'Harcourt, *La música de los Incas y sus supervivencias*, ilustra la suposición inicial de considerar lo estudiado como la expresión supérstite de la cultura prehispánica, en ese entonces identificada por lo general con lo incaico, incano o incásico. Y es que los casos mencionados de la recopilación en la música y en narrativa no pertenecen propiamente al movimiento indigenista; al contrario, la estética y el discurso del indigenismo de los años 20 desplazaron a la descripción y recopilación, y la labor pionera no tuvo continuadores inmediatos.

2. TRADICIÓN: DE SUPERVIVENCIA A NÚCLEO DE IDENTIDAD.

La recuperación sistemática de la "cultura", que es el objetivo de los estudios de folklore propiamente dichos, debe colocarse en realidad hacia mediados de la década de 1930, con un primer apogeo en la década siguiente, producto de la reconcentración de los círculos intelectuales provincianos formados en la eclosión indigenista de las décadas previas. En este periodo se mantiene la línea general propuesta en los años 20 –la recuperación y recreación del indígena– pero ahora el interés es recoger y reconocer las características peculiares de las poblaciones rurales –y a veces urbanas– de los Andes, características que reciben el nombre de "tradición". Preludia este interés la tesis que el abogado cusqueño M. Julio Delgado presentó en 1931 en la Universidad San Agustín de Arequipa, *Folklore y apuntes para una sociología indígena*. Según Tamayo, esa fue una primera exposición de los principios y métodos del Folklore como ciencia, y también una primera presentación de temas (servinakuy, instrumentos musicales, narrativa y mitos, medicina popular). En el Cusco, donde convergen estudiantes de Ayacucho y Apurímac, y en la misma Lima, aparecen en pocos años asociaciones con voceros periodísticos con el mismo fin de investigación, recopilación y difusión de las prácticas indígenas de la sierra sur. Estas publicaciones son *Waman Puma* (1941-1944), fundada por el ayacuchano Víctor Navarro del Aguila; la *Revista del Instituto Americano de Arte* (1942), vocero del núcleo del mismo nombre fundado por Uriel García en 1937; y *El Ayllu* (1945), de los hermanos Miguel Angel y Edmundo Delgado Vivanco. En Puno también se publica una revista de similar nombre en 1948; mientras que en Lima aparece *Folklore, Revista de Cultura Tradicional*, fundada por el periodista F. Gálvez Saavedra (1942). Por último, a finales de los años 40 la *Revista del Museo Nacional* también publica artículos sobre estos temas.

Participan en esta eclosión tanto los antiguos indigenistas como Valcárcel, Uriel García, Castro Pozo –hasta su muerte en 1948–, como

profesionales diversos: José María Farfán, Anaximandro Vega, Juan Mejía Baca; artistas como Sabogal y Alicia Bustamante, e incluso un sacerdote, Jorge Lira, y futuros antropólogos como Jorge Muelle. Por la misma época aparece una gran cantidad de publicaciones, en su abrumadora mayoría descripciones –algunas de ellas "estetizadas" por la retórica costumbrista– de pueblos o prácticas culturales, sin demasiados intentos de historizar o de encontrar alguna patrón (Arguedas y Ríos 1970: 11).

Si bien el eje principal de toda esta actividad intelectual es Cusco, este interés también se da en otras provincias del centro como lo demuestra la labor de Víctor Navarro de Aguila en Ayacucho, José Varallanos en Huánuco, o Emilio Barrantes y Clodoaldo Espinoza en Junín. En este primer momento, la literatura teórica que acompaña tal interés no tiene demasiado peso. A pesar de la presencia de John Rowe en el Cusco desde 1942 y la influencia de Ralph S. Boggs con el Folklore en los planes de estudios de los Estados Unidos, la teoría venía del importante desarrollo que los estudios de folklore tenían por entonces en Argentina y en Brasil, en un tiempo en que la producción editorial de estos países llegaba con regularidad al sur del país. Es esta literatura la que, siguiendo un postulado del siglo XIX, denomina las particularidades de los pueblos descritos como "tradición", es decir la muestra aún vigente de un período anterior de la cultura. En otras palabras, se estaría estudiando una "supervivencia", que en el caso del núcleo central de estos estudios se considera de raíz prehispánica, y sólo en algunos casos colonial. El Folklore es entonces el estudio de esas "supervivencias" en la estética, los comportamientos y los conocimientos, que han de ser rescatadas y validadas como parte de la persistencia cultural ante la amenaza que supone el avance de la modernidad. De una manera similar al romanticismo europeo, este folklorismo indigenista pretende entonces encontrar en el presente muestras de las raíces originarias del país y preservarlas, manipuladas o no, como expresión de una identidad "auténtica".[2]

De este modo, al tiempo que se definía como tradicional y popular al conjunto de prácticas y mundo espiritual de las poblaciones rurales, se planteaba la recuperación de estas formas para la creación de una cultura que sea reconocible como propia. El que buena parte de esta labor tome esta forma tiene su razón directa en el origen de sus autores: incluso en el caso de las publicaciones limeñas, la abrumadora mayoría son intelectuales de clase media provinciana, de muy diversas profesiones liberales y en muchos casos mistis o asociados a este sector. Por tal motivo, lo que se está reivindicando es una identidad provinciana, llámese serrana o andina, que funda sus reclamos en orígenes que se consideran auténticos. Por este medio los folkloristas hacen propios los datos de un mundo no directamente suyo. Como reconoce Jorge Muelle:

> *"La razón de tal popularidad está en que la Ciencia del Folklore ha sido tomada más que con el cerebro, con el corazón, y que cada pueblo lo estudia con el mismo cariño que un aristócrata pone en las investigaciones heráldicas"* ("Luces de Fiesta". En *Documenta*, Año I, Nro. 1. Lima 1948. Citado en Vivanco 1988: 301).

Sin embargo, toda la labor "rescatista" no estaba orientada sólo a salvar la tradición, sino a difundirla e incluso recrearla., y para ello debía ir unida a la educación y los medios. Vienrich era educador y toda su labor editorial –que incluye un silabario, métodos de lectura y cartillas para la educación rural– tuvo esa finalidad. Décadas después este interés se generalizó en la sierra. Así, entre 1937 y 1947 se hacen tres ediciones de recopilaciones de cuentos peruanos adaptados para el público infantil, siendo la primera, que incluía material de Vienrich, dirigida por Jorge Basadre. Por su parte, Navarro del Aguila y José María Arguedas proponen de modo independiente en el mismo año los primeros concursos folklóricos estudiantiles en centros educativos de las provincias de Cusco y Sicuani. Otro esfuerzo en este sentido es la edición de *El Folklore de Huancayo*, de

Emilio Barrantes, que parte de un trabajo hecho con los estudiantes de secundaria de un colegio local. Asimismo, la revista *Folklore* produce los primeros programas radiales indigenistas, siendo en 1945 promocionados el connotado folklorista Alejandro Vivanco y su conjunto musical. En la misma dirección, es hacia 1950 cuando Arguedas divulga las primeras producciones discográficas de música andina en la capital (Lloren s 1983), poniéndose en práctica por todos estos medios lo que hasta entonces había sido poco más que un discurso: "crear nuestro folklore".

En medio de toda esta actividad, llega un inesperado y tardío reconocimiento oficial, plasmado en la concreción del discurso indigenista en una política cultural del Estado orientada a promover una cultura que se desea nacional. La experiencia democrática de 1945, con Valcárcel al frente del Ministerio de Educación, es una oportunidad especial. Ese mismo año se crea la Sección de Folklore y Artes Populares del Ministerio, que encarga al conjunto de maestros del país recopilar, sobre la base de un cuestionario, las tradiciones locales de sus zonas de trabajo. Del inmenso material recogido se extrae una primera compilación editada por José María Arguedas y Francisco Izquierdo Ríos en *Cuentos, leyendas y mitos peruanos* (1947). En realidad, el rigor de esta labor merece por lo menos una revisión, dada la falta de preparación de los recopiladores y sus muy probables prejuicios, más allá de la fe que Arguedas haya puesto en su objetividad.[3]

Por todos estos medios, el folklore en cuanto reservorio de expresiones auténticas aparece como el vehículo de una buscada identidad nacional sobre base provinciana, para lo cual hubo de ser apropiado, manipulado y resemantizado en espacios muy diferentes de los originales.

¿Qué ocurre con lo criollo y lo costeño? Generalmente colocados como sinónimos, a estos espacios posiblemente concebidos como demasiado próximos no se les da demasiada atención, a menos que sea en cierta literatura costumbrista (José Gálvez), recopilaciones de autores y letras de

canciones (Collantes 1957) e intentos descriptivos (Mejía Baca, León Barandiarán, incluso Castro Pozo). Lo criollo se asumía sin más como un conjunto de imágenes y de actitudes antes que como una forma de vida, siendo sus marcos de identidad netamente hispánicos o en todo caso mestizos, sin que las fuentes concretas de ese mestizaje fueran mencionadas. La falta de un discurso explícito al respecto se debe quizás a la hegemonía asociada hasta hoya lo criollo, demasiado obvia para que haya sido puesta en discusión. Por otro lado, influye desde el primer indigenismo la tendencia de provincianos y/o radicales a rechazar al centro de poder simbólico, al que se define como colonial. Es por esta razón que no existe un estudio que pretenda definir lo criollo como un poder cultural particular, ni distanciarse de él, a pesar de que en este período la producción cultural criolla para difusión masiva –cuyo desarrollo era debido principalmente a los sectores populares– mostraba una creatividad interesante. Aquí incluimos algo arbitrariamente a la población afroperuana, ya tempranamente asimilada en la iconografía criolla, y rescatada por el solitario trabajo de Fernando Romero en numerosos artículos publicados desde finales de la década de 1930 sobre música y danzas costeñas.

3. De folklore a antropología andina

La necesidad de una labor sistemática y el hecho que existía como una especialidad en otras partes del mundo permitieron que el Folklore se constituyera como una disciplina científica, la primera de lo que poco después iba a constituir la Antropología. Por gestión de Uriel García, entonces senador por el Cusco, en 1943 se creó la Cátedra de Folklore y Lenguas Indígenas en la Universidad Nacional San Antonio Abad del Cusco. Víctor Navarro del Aguila, su primer director, define al Folklore, en el modo clásico, como algo cercano a una etnografía descriptiva.[4]

Bajo la influencia de John H. Rowe, que en la Universidad San Antonio Abad formó entre 1942-46 la primera promoción de antropólogos, y de la

Escuela de Antropología fundada en 1946 en la Universidad de San Marcos, los años 50 suponen un momento de madurez en el cual surgen los primeros "clásicos" del tema. Ellos eran parte de las primeras promociones de las escuelas de Etnología del Cusco y Lima: Efraín Morote Best, José María Arguedas, Josafat Roel, José A. Lira, Mildred Merino, Félix Villarreal, Emilio Mendizábal, entre otros.

El interés recopilatorio y la descripción costumbrista fueron superados por la necesidad de dilucidar las "características esenciales" o "básicas", ya no de las expresiones locales sino de un "conjunto cultural" discreto y reconocible. Obviamente ese conjunto era el denominado ya entonces como "andino". El interés estaba en encontrar un "patrón" que agrupara los diversos aspectos de este conjunto, a través de una investigación metódica que buscaba encontrar características generales a partir del análisis de rasgos comparados.

En el eje Cusco-Lima surgen las nuevas publicaciones periódicas: *Tradición* (Cusco, 1950) con su combinación de folklore –oralidad, música y fiestas– etnología y lingüística; la mucho más formal *Folklore Americano* (Lima, 1953) del Comité Interamericano de Folklore; y *Archivos Peruanos de Folklore* (Lima, 1955); sin olvidar los artículos en la *Revista del Museo Nacional*, que desde 1932 dirigía Varcárcel. *Tradición* y *Folklore Americano* incluían también material teórico y etnográfico de América Latina, pues sus grupos editores mantenían relaciones- con diversos investigadores del hemisferio.

Este desarrollo de la especialidad se manifiesta en el aporte más conspicuo a los estudios de folklore de la época, el enjundioso tratado de Efraín Morote Best, *Elementos de Folklore* (1950), en que se definen el objeto de estudio de la "Ciencia del Folklore" y los diversos aspectos en que ésta –a la manera de las ciencias biológicas– puede estudiarlo. Morote, quien se encargaría en 1952 de la cátedra de Folklore en el Cusco, se distancia de la definición del folklore como "lo popular", que considera

elitista, y se distancia mucho más de su definición como "supervivencia". Para él, lo que define a la creación folklórica es que es tradicional, esto es, una creación colectiva transmitida socialmente, rigurosamente anónima, directamente vinculada a un modo de vida –funcional a él–, moldeable y sólo muy eventualmente perecible. Por tanto, en oposición al anterior fragmentarismo descriptivo, considera al Folklore un estudio del campo total de la cultura que, al igual que la Etnografía, debe ocuparse de todos los aspectos relacionados a su objeto particular. Lo que le diferencia de la Etnografía es que ese objeto de estudio, ese "pueblo" o "folk", es parte de las sociedades "civilizadas" –ahora las llamaríamos sociedades de clase, estratificadas o con Estado–, diferentes de las sociedades "primitivas" que usualmente se concebían como el objeto de estudio de la Antropología. Para él, entonces, el Folklore se refiere a:

> "*(...) esa clase social a la que la división de los hombres ha bautizado entre nosotros con sonoros y numerosos nombres: la plebe, la gente rústica, la chusma, la gente baja, los mozos, los mestizos, los chutos, las de polleras, los cholos, los chutiferos, los indiacos, los indios con leva... "* (Morote 1950: 33).

Sin embargo, Morote incluye también a sectores no populares o no "folk" que puedan mantener prácticas o ideas propias de ese conjunto "a pesar (sic) de la influencia de la escuela, el catecismo y el libro" (Ibid., 34). Así, Morote extiende el objeto de estudio a un universo mucho mayor, delimitado a partir de la cultura compartida más que de la clase social o la identidad étnica.

Aunque es difícil dilucidar cuánta de la investigación posterior fue influenciada por la elaboración de Morote, es cierto que las mejores investigaciones de la época trabajaron desde una perspectiva totalizante, sobre un conjunto de datos concretos de diversa procedencia dentro de un área delimitada (desde una localidad hasta toda una región) y con el interés

de encontrar una o varias características estructurales básicas. Al mismo tiempo, los estudios trataban de reconstruir la posible historia de su objeto particular, estableciendo relaciones causales entre un conjunto de aspectos, y recurriendo para ello a crónicas, diccionarios e incluso archivos regionales, además de los datos etnográficos.

El oso raptor

Informe de doña Victoria Caballero Condori, de cincuenta años. Extraído de Efraín Morote Best, "El oso raptor", en: *Aldeas sumergidas: cultura popular y sociedad en los Andes*, CBS, Cusco, 1988.

El "ukuku" viene a ser el oso bailarín, presente en muchas fiestas andinas y en las comparsas de la fiesta de Nuestro Señor de Qoyllurrit'i. El oso es el héroe de relatos tradicionales, personaje importante de danzas populares y motivo de inspiración plástica.

Acompaña, como bufón, a los componentes de las danzas más ceremoniosas. Imita, ridiculizando, todos los movimientos de los danzarines. Es objeto de vejaciones de parte de éstos. Roba con alarde los alimentos de los mercaderes. Persigue a los muchachos que le llenan de insultos y le tiran piedras. Corteja a las mujeres con ademanes lúbricos, a veces, introduciéndoles el bastón de su látigo bajo las faldas. Cabalga burros chúcaros. Hace demostraciones de fuerza y se burla de todo y de todos.

* * *

Una mujer joven llamada Siskacha es raptada por un oso que se enamora de ella. Es una ovejerita que va a pastar a sus animales, por orden de su madre, a cierto paraje frecuentado por los osos.

El oso la conduce a su cueva y allí la encierra, dándole todo lo que necesita. Para esto tiene que robar de las comarcas próximas. Después de algún tiempo de convivencia tienen un hijo *uña ukukucha* (osito tierno) que es un hombre.

La mujer huye llevándose a su hijo. Quiere incorporarse a la vida de los hombres. La madre de la mujer le advierte que es seguro que la seguirá el oso. El oso la persigue a la mujer y llega a casa de ésta.

En la casa hacen hervir agua en ollas de fabricar chicha y reúnen todo un raki (recipiente grande de boca ancha) que recubren disimuladamente, a manera de trampa, con un cuero. Llega el oso. Lo tratan con cordialidad y le invitan asiento. El oso se repantiga y cae al fondo del *raki* lleno de agua. Muere.

El osito es entregado a un cura en calidad de sirviente, sacristán y campanero, porque su madre no lo puede criar. Como tiene gran fuerza rompe las campanas cuando las toca. Es matriculado en la escuela, pero da muerte a sus compañeros pegándolos. Arroja a los

‘semaneros’ (campesinos que hacen servicio gratuito de una semana en casa de algunas autoridades o dueños de haciendas) desde la torre, cuando éstos reciben orden del cura de llevarlo y arrojarlo a él.

El cura resuelve mandarlo al osito al monte, para que las fieras lo devoren. Para esto le da gran cantidad de ‘cocavi’ (fiambre de viaje) o *’qoqaw’*, El osito vuelve del monte con infinidad de fieras cargadas de frutas tropicales, de carne de animales montaraces y otras lindezas. Para mejor hacer su entrada al pueblo y a la casa cural, adorna con campanillas a todas las fieras. Luego las devuelve al monte, con severas recomendaciones de que no hagan daño a nadie,

El cura se llena de pesadumbre por haber aceptado en su casa a un oso tan forzudo y trata, de nuevo, de desprenderse de él. Para conseguir su propósito le dice que atraviese un río muy caudaloso –el *Willkamayo* (Vilcanota)–, allí es arrastrado por la corriente y muere. En los momentos en que el agua le está arrastrando maldice al cura en grandes voces ‘yaw curaa ...
malditooo … maldito compadre ... conqui kay tanto unuman qatiyamuwanki wañunapaq … manachu qanqa puñukurqanki, warmikunawan ... haqay ruwaq, kay ruwaq ... (Oye cura ... maldito compadre ... conque me has empujado a este río tan caudaloso ... ¿no es cierto, pues, que tú te acostaste con tantas mujeres? ... Tú haces esto y haces lo otro ...)

El buscar temas generales les permite “descubrir” complejos, que constan de una multitud de elementos interrelacionados de diverso nivel, y que merecen, por tanto, verse como hechos totales. Complejos son entonces el culto a los Apus, las fiestas patronales o los géneros musicales:

> *“También había que tratar el wayno como lo que es en realidad, es decir como un complejo, no únicamente tomando uno de los aspectos componentes, que de esta (sic) capital defecto adolecen varios trabajos referentes a otras formas, ya que esto no se da nunca en la realidad porque el wayno es al mismo tiempo música, poesía, canto, baile, instrumentos musicales, sistema tonal, estilo, clases sociales, grupos humanos, determinada cultura, etc.”* (Roel 1959: 130).

Algunos de estos estudios tuvieron un posterior impacto fuera de la academia, como los dedicados al mito del Inkarrí o al Nakaq. Por otro lado,

se agregaron también temas nuevos, si bien dentro del esquema recopilatorio: narrativa oral, psicología, juego infantil, onomástica y en general elementos de lingüística, y de estética en la entonces llamada artesanía. En este campo, el reconocimiento de la plástica o la música andinas superaron la "iluminación extática" del descubrimiento, del que hablaba Sabogal, al empezar a promocionar ya no solamente las manifestaciones plásticas y musicales, sino también a sus creadores e intérpretes.

Por ejemplo, Morote investiga relatos orales y ciertos rituales para determinar sus esquemas de desarrollo básico, y traza una posible historia de los mismos a partir de las crónicas. Ejemplo modélico es su análisis del personaje Nakaq, aparecido en 1951 en el No. 11 de *Tradición*. Por su parte, como un primer análisis musicológico Josafat Roel (1959) define estructuralmente el huayno. Para esto, recrea a partir de actos históricos el desarrollo que ha seguido este género y relaciona su esquema formal con estructuras sociales vigentes, pues un género musical y dancístico es también una práctica social. A otro nivel, Arguedas delimita áreas a partir de la existencia de un conjunto de rasgos básicos estructurados, formados por una historia cultural particular y una red económica. Se trata de "áreas culturales" en las que diferentes grupos sociales y étnicos –básicamente indios y mistis– mantienen sus rasgos de identidad unos frente a otros, manifestados en sus prácticas culturales. Por ejemplo, para el área de Huamanga estos rasgos son, aparte de una división social básicamente dual (misti-indio) y el uso de un dialecto particular del quechua, un conjunto de géneros, instrumentos y modalidades musicales, una arquitectura de origen español adaptada, y el complejo "danza de tijeras" (Arguedas 1958). Con estos criterios, Arguedas había llegado a definir cuatro áreas: Huánuco-Wanka (Pasco), Ancash-Huánuco, y muy especialmente el área Wanka o del Mantaro y el área de la cual era originario, la que él llama Huamanga-Wankawillka-Poqra-Chanca-Rucana, también conocida como el área Poqra-

Chanca (Arguedas 1959). Estos casos suponían la emergencia, en el proceso de modernización, de una nueva cultura "mestiza" nacida de la adaptación de algunos sectores indígenas a la nueva situación. Con este criterio, Arguedas promociona por primera vez en su artículo a un "artista popular", el retablista Joaquín López Antay, en tanto ejemplo de autenticidad en el marco de comercialización de la actividad artesanal.

El mundo religioso, tan esquivo muchas veces al investigador, empieza a ser "desentrañado" y empiezan a definirse sus primeras constantes o temas generales. Aunque Morote había iniciado este campo, el artículo más influyente, es la monografía sobre Puquio también de Arguedas (1956), en que aparecen las primeras versiones del mito de Inkarrí recogidas por él y Josafat Roel, quien más adelante continuará con el tema de Chumbivilcas.

El mito de Inkarrí

Versión de Mateo Garriaso, cabecilla del ayllu de Chaupi, en: José María Arguedas, "Puquio una cultura en proceso de cambio", *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, UNMSM, Lima, 1964.

"Dicen que Inkarrí fue hijo de una mujer salvaje. Su padre dicen que fue el Padre Sol. Aquella mujer salvaje parió a Inkarrí que fue engendrado por el padre Sol. El Rey Inka tuvo tres mujeres.

La obra del Inka está en Aqnu. En la pampa de Qellqata está hirviendo, el vino, la chicha y el aguardiente.

Inkarrí arreó a las piedras con un azote, ordenándolas. Después fundó una ciudad.

Dicen que Qellqata pudo haber sido el Cuzco.

Bueno. Después de cuanto he dicho, Inkarrí encerró al viento en el Osqonta, el grande. Y en el Osqonta pequeño amarró al padre Sol, para que durara el tiempo, para que durara el día. A fin de que Inkarrí pudiera hacer lo que tenía que hacer.

Después, cuando hubo amarrado al viento, arrojó una barreta de oro desde la cima de Osqonta, el grande, 'Si podrá caber el Cuzco', diciendo. No cupo en la pampa de Qellqata. La barreta se lanzó hacia adentro, 'No quepo', diciendo. Se mudó hasta donde está el Cuzco.

¿Cuál será tan lejana distancia? Los de la generación viviente no lo sabemos. La antigua generación, anterior a Atahualpa, lo conocía.

El Inka de los españoles apresó a Inkarrí, su igual. No sabemos dónde.

> Dicen que sólo la cabeza de Inkarrí existe. Desde la cabeza está creciendo hacia adentro: dicen que está creciendo hacia los pies.
>
> Entonces volverá, Inkarrí, cuando esté completo su cuerpo. No ha regresado hasta ahora. Ha de volver a nosotros, si Dios da su asentimiento. Pero no sabemos, dicen, si Dios ha de convenir en que vuelva"

La marcada influencia norteamericana se manifiesta en una visión integral y totalizante de la cultura, según la cual son culturales todos los aspectos de la existencia, sin dar demasiado peso a ninguno de ellos. Por lo que se ha mencionado, y contrariamente a lo que se puede suponer, ésta no considera como inmóvil o aislado aquello que se estudia, dado que se incluye la trayectoria histórica y algunos aspectos sociales como posibles razones para la existencia y modalidades que adoptan los rasgos estudiados. Se advierte así, entre otras cosas, el origen colonial e incluso postcolonial de algunas costumbres y contenidos, como por ejemplo el retablo (v. Arguedas 1956 y 1958, Mendizábal 1964). Sin: embargo, el interés es siempre encontrar un patrón o esquema básico, prehispánico o colonial, reconocible en lo esencial, de un área geográfica y de una población siempre "propias" y siempre diferentes. Y sobre todo, demostrar la vigencia actual de ese patrón y de esa identidad.

Que esa identidad seguía siendo de alguna forma la de los investigadores parecer quedar patente en la definición de áreas culturales que coinciden con las sociedades regionales.[5] o en la definición de "complejos" y temas característicos de una región, pero también en el sentido común que se va formando sobre lo que es lo andino. En comparación, el marco referencial de las revistas limeñas *Folklore*, *Folklore Americano* o la *Revista del Museo Nacional* es más general, y de cuando en cuando incluye a la costa en sus descripciones.

Esta producción decae como consecuencia directa del afianzamiento de la antropología académica. Desde fines de la década de 1950, lo mejor de la capa intelectual provinciana fue paulatinamente absorbido por la capital,

reduciendo drásticamente la actividad editorial en las provincias. Hacia 1963 Arguedas pasa a dirigir la Casa de la Cultura del Perú, y Roel su departamento de Folklore; mientras que Morote, luego de trabajar un tiempo en el Instituto Lingüístico de Verano (ILV), es nombrado rector de la Universidad San Cristóbal de Huamanga. En general, la participación de estos autores en la docencia y en la administración redujo su labor antropológica y terminó con buena parte de su producción teórica. En el Cusco, cerrada *Tradición*, no volverá a aparecer publicación de similar importancia, salvo la solitaria *Folklore* de Demetrio Roca Wallparimachi (1966).

Razón más importante para este decaimiento fue el cambio de orientación que sufrió la Antropología bajo nuevas corrientes, y la aparición de nuevas subdisciplinas. En resumen, mientras se convertían en tema académico, los estudios de folklore ganaban en densidad al ritmo que imperceptiblemente perdían terreno. Así, en sus inicios el Folklore era un área básica de la Antropología en San Marcos o en San Antonio Abad; mientras que para 1960 ya era sólo un área particular, algo separada de las otras, reduciéndose a ser más una recopilación y descripción sistemática de costumbres y festividades que un espacio de reflexión totalizante sobre la "cultura peruana". Parte de su temática se adscribió a otras ramas especializadas, como la religión o la Etnohistoria; o pasó a formar parte de las descripciones etnográficas de comunidades, que se prodigan en esos años, centradas cada vez más en la estructura agraria.[6] Sin alejarse del universo rural, indígena o no, muchos estudiosos dejan de lado "la tiranía de la cultura" y se especializan en otros aspectos estructurales. Un caso ilustrativo es el cusqueño Oscar Núñez del Prado, quien comenzó en *Tradición* para pasar pronto a la etnografía total de comunidades como Q'ero y Chinchero, y llegar en los años 60 a dirigir el proyecto aplicado a Cuyo Chico (Pisac). Sólo la Universidad de Huamanga, con etnografías como las de Salvador Palomino sobre Sarhua o Ulpiano Quispe sobre la

herranza en Chocce-Huarcaya, que siguen los postulados estructuralistas impulsados por Tom Zuidema, produce algunas monografías importantes hacia finales de la década de 1960.

La Etnohistoria retoma el anterior objeto de los estudios del folklore con nuevas orientaciones. A partir de *Ceque System of Cuzco* de Tom Zuidema (1964) se conforma un tipo de análisis en el que festividades, mitos, sueños, distribución espacial e incluso relaciones sociales y formas de aprovechamiento de recursos eran ante todo expresión de un modelo simétrico de "cosmovisión andina". Lo que antes se denominaba mundo sobrenatural o espiritualidad andina se convierte en el desentrañamiento de una mentalidad, entendida como un esquema que podía identificarse a lo largo del tiempo en diferentes manifestaciones, por lo que podemos decir que, de alguna forma, el "patrón" andino fue depurado para convertirse en una "estructura" pura. A diferencia de lo que los estudios totalizantes de los años 50 podrían haber propuesto, este análisis estructuralista intentaba esquematizar un pensamiento complejo y seguramente muy variable a lo largo del territorio andino y de su historia, sin preocuparse por lo general en una explicación causal de tales esquemas. Como muestra de este enfoque mencionaremos la tesis de Emilio Mendizábal, estudioso cusqueño que pasó de la pintura a iniciar un análisis iconográfico y al final a la etnología de matiz estructuralista. Su tesis sobre Pachitea Andina es un estudio etnográficoetnohistórico centrado en la capital provincial de Panao (Huánuco), que propone una trayectoria cultural continua –aunque reinventada– entre los chupaychu prehispánicos y la población actual, manifestada en la tecnología textil.

Mientras tanto, ciertos temas no han sido tratados con el interés debido. Esto porque el corpus de estos estudios ayudó a delimitar el área andina como área de estudio preferencial de la antropología justamente en una época en que su población estaba desbordando esos límites. La eclosión de música andina, resultado del fenómeno migratorio, produjo en los años 50 y

sobre todo 60 una primera edad dorada de difusión radial, discográfica y escénica, pero tuvo comparativamente poco reflejo en los estudios de entonces. Sólo Arguedas, Roel y unos pocos más se dedicaron a la promoción de varios de estos intérpretes, y en algunos casos tuvieron la capacidad de publicitar la labor de algunos artistas. Arguedas, sobre todo, durante su labor en la Casa de la Cultura y en numerosos artículos sobre el arte y la música populares, se orientó más a diagnosticar este crecimiento de los Andes en la ciudad como expresión de una reconquista (siguiendo el plan propuesto por Valcárcel en *Tempestad en los Andes*) que a un análisis de su producción, consumo o adaptaciones al nuevo escenario.

4. DEL SUJETO "FOLKLÓRICO" AL SUJETO "POPULAR".

Hacia 1970, el interés por los estudios folklóricos se redujo significativamente en las nuevas promociones de académicos. La evolución y nacimiento de nuevas especialidades y la influencia creciente del funcionalismo habían despertado un nuevo interés en las estructuras sociales y económicas antes que en la "cultura". Las generaciones formadas de los años 60 en adelante tendrían una actitud diferente en la que la mera descripción fue decididamente cambiada por la crítica y la acción. En ese momento, el nuevo gobierno militar (1968-75) supuso un espaldarazo a esta visión crítica del país. Yen un momento de masificación de la educación universitaria, el marxismo en sus variantes más ortodoxas – principalmente maoísmo– se constituyó en el discurso radical requerido por la nueva capa estudiantil. En contrapartida, la generación anterior de folkloristas había dejado en la mayoría de los casos de producir y algunos incluso habían dejado la cátedra.[7]

En este estado de cosas, el término "folklore", aún con vigencia en espacios oficiales, perdió el favor de la capa intelectual en general y en la década de 1970 quedó, con un estatus peyorativo similar al que tenía el término "indio", como una definición –en el fondo muy elitista– de

actitudes que se tienen por pintorescas o simbólicamente devaluadas ... acepción que se mantiene hasta hoy. Paradójicamente, en dicha década la aceptación de las manifestaciones "folklóricas" llega a su cúspide en los medios oficiales y espacios públicos. Así, por ejemplo, el gobierno crea los festivales Inkarri, de promoción del arte popular. Otra muestra espectacular de este apoyo es el premio concedido por el Instituto Nacional de Cultura al retablista ayacuchano Joaquín López Antay, en lo que pareció ser la definitiva adopción del "arte popular" en los medios oficiales a través de los nombres de López Antay, Jesús Urbano, los esposos Mendívil o Mérida.[8] Son los primeros "artistas populares" connotados en los medios, representantes de un arte plástico que se instala definitivamente en el mercado. Por otro lado, crece la presencia de la música andina en la radio e incluso la televisión (Vivanco 1988), haciendo también su entrada en estos espacios el mundo amazónico, básicamente mestizo.

No son solamente espacios comerciales: programas radiales de promoción de la "cultura andina" o de capacitación agrícola como Tarpuy y Tierra Fecunda fueron dirigidos por antropólogos. Adaptados a una visión ingenua, se incorporaron elementos de la plástica andina y amazónica en las publicaciones de educación popular, y estos mismos elementos estetizados entran en las artes gráficas y escénicas. Los afiches de Jesús Ruiz Durand o los montajes del grupo teatral Yuyachkani, entre otros, son buenos ejemplos. Al mismo tiempo, amplios sectores de la población universitaria fueron incorporando a su identidad elementos "andinos", si bien de manera indirecta pues pesa más la influencia de la canción de protesta boliviana y chilena y la iconografía "revolucionaria" que tamizan las expresiones propias. La capa estudiantil e intelectual radical, en explosivo crecimiento y que se asume a sí misma como sector social, no crea sino tardíamente un discurso que valora sus diversos orígenes: se trata de una identidad "popular" general, pero entendida como reflejo de una situación social y económica, antes que como un contenido cultural particular.

Se produjo así una situación paradójica en la cual, al mismo tiempo que se defendían las reivindicaciones de clase de la población rural, se tendía a considerar su "tradición" y su mundo espiritual, fácilmente asumibles en una acepción negativa de "ideología", como rezagos de una sociedad que debía ser superada. No cabía una visión romántica –"idílica", para usar un término común desde entonces– de una población ante todo explotada y miserable. Sin embargo, al mismo tiempo se recuperaba parte de la imagen creada por el folklore, como una forma de compromiso. Especialmente significativo de lo anteriormente expresado fue el suicidio de Arguedas, que causó conmoción en diversas capas intelectuales. Esto porque la recuperación de su obra y su figura supone, a la vez que un cierre de lo que fueron los estudios de folklore, una recreación de sus postulados en las nuevas visiones de la cultura nacional que estaban formándose.

El repliegue de los estudios culturales contrasta con la cantidad de estudios agrarios que prodiga la antropología en Lima y provincias. Ejemplo de estos estudios, y uno de los pocos que tratan el tema cultural, es *Producción parcelaria y universo ideológico. El caso de Puquio* (Montoya y otros 1979). Allí se expone desde una perspectiva rigurosamente marxista un análisis de la estructura agraria de esta comunidad ayacuchana. En este marco, rituales como el pago de los wamanis, fiestas del agua y fiestas patronales son mecanismos de una ideología comunal que encubre las relaciones desiguales ente indios y mistis, dado que no contemplan su participación diferenciada en el proceso de producción. Pero también se recalca que la organización comunal y su sistema de cargos son los medios que han permitido la reproducción de la cultura indígena (Montoya et. al. 1979: 189). Notable en este texto es su intensa recuperación de la obra literaria y antropológica de Arguedas sobre Puquio.

Pero el tema cultural propiamente dicho sobrevivirá de otras formas: a través de los Congresos Bienales de Folklore y los estudios de mentalidades andinas. Los Congresos son en cierto modo la respuesta de un sector

heterogéneo de intelectuales, mayormente provincianos, que asumen explícitamente la defensa de la "cultura andina". En 1972 se lleva a cabo un primer Congreso Nacional de Folklorólogos, organizado por el Instituto de Investigación Folklórica del Valle del Mantaro. Al año siguiente se inician los Congresos de Folklore, y poco después los Congresos del Hombre y la Cultura Andina. Estos congresos atraen a un porcentaje cada vez mayor de investigadores de provincias. Sin embargo entre las ponencias proliferan las monografías recopilatorio-descriptivas, desgraciadamente sin demasiada relación con el resto de la producción académica de esos años, ni suficiente difusión editorial.[9] Una "tercera generación" de investigadores se desenvolverá en los años siguientes alrededor de estos eventos, en su mayor parte a cargo de las universidades de provincia.

Los estudios de mentalidades andinas en su mayor parte continúan la ruta abierta por Zuidema y desarrollan, quitándole el componente histórico, algunas propuestas de Murra. En este tema destaca el programa de Antropología de la Universidad Católica, al cual pertenecen Juan Ossio, John Earls, Alejandro Ortiz Rescaniere, entre otros, a los que también se debe agregar un conjunto de investigadores extranjeros: el propio Tom Zuidema, Billie Jean Isbell, Ralph Bolton, Gary Urton, John Randall. En muchos de estos estudios en que se juntan la etnohistoria y la etnografía, la cultura andina aparece como un gran esquema ordenador del cosmos y del mundo social, que dota de sentido a todos los actos y hechos de la vida cotidiana. Constantes de esta "pasión racionalista andina" serían la división dual del cosmos, la complementariedad de los contrarios (tendencia al equilibrio), la paridad de los mundos humanos, natural y mítico; y la visión cíclica y no evolutiva del tiempo (de donde se considera que el pensamiento andino es "milenarista"). En sus versiones más clásicas, se trata de una estructura mítica que vertebra todo el pensamiento andino desde la época prehispánica hasta la actualidad, tanto en aspectos económicos, como de parentesco y matrimonio, y sobre todo las fiestas. Véase, por ejemplo, la

interesante y nunca traducida investigación sobre Chuschi de Billie Jean Isbell (1978).

Relacionados con los estudios de mentalidades, se amplían los estudios sobre religiosidad andina. En el Cusco, dos instituciones se encargan de dar mayor densidad a este tema ya los estudios culturales en general: el Instituto de Pastoral Andina (IPA), fundado en 1968 por un grupo de sacerdotes extranjeros con formación en Ciencias Sociales y vocación pastoral, y el Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas" (CBC), fundado en 1974. EL IPA inicia en 1971 la publicación de su revista *Allpanchis Phuturinqa*, animada por Ms. Luis Dalle, que en su primera época se centra claramente en temas como religiosidad, cosmovisión, fiestas y ciclo vital de los Andes. De esta cantera saldrían investigadores, entre ellos varios sacerdotes dedicados al estudio de religiosidad andina, interesados tanto en encontrar elementos vigentes de la antigua religiosidad prehispánica como sus puntos de contacto con la religión católica. Así, por ejemplo, Henrique Urbano trabaja en etnohistoria, mientras que Manuel Marzal estudia manifestaciones religiosas populares actuales. Por su lado, el CBC inicia la primera recuperación sistemática del relato oral quechua con su Biblioteca de Tradición Oral Andina. Allí se publican los textos bilingües *Kay Pacha* (1975), de Rosalind Gow y Bernabé Condori, y la historia de vida de un cargador quechua cusqueño *Gregorio Condori Mamani – Autobiografía* (1977), de Ricardo Valderrama y Carmen Escalante. Se trata en dichos casos de testimonios directos, aunque obviamente ordenados por los recopiladores, cuyo interés principal, aparte del documental, radica en el intento de "dejar hablar" a quienes hasta entonces y aún hoy habían sido sólo objeto de estudio.

Tanto el estructuralismo como la investigación realizada en provincias se desarrollan paralelamente a las propuestas inspiradas en el marxismo, que ven a *Otro* cuyas características se explican en la estructura económica y social, y frente al cual tienen un objetivo integrador.

En medio de estas preocupaciones teóricas, los trabajos de recopilación brillan por su ausencia. El único realmente destacable, que no tuvo continuación, fue el primer *Mapa de los instrumentos musicales de uso popular del Perú* (1978), publicado por el Instituto Nacional de Cultura. Se trata de la recopilación más completa que se haya hecho del tema, con descripción y extensión del uso de los diferentes instrumentos musicales de la costa, sierra y selva, a cargo de César Bolaños, Fernando García, Alida Salazar (1978), y Josafat Roel como principal asesor; obra que resume además los conocimientos etnomusicológicos, técnicos (en la fabricación de instrumentos) y lingüísticos de la época.

5. Lo andino o lo popular: polémica sobre la "cultura nacional".

Al comenzar la nueva década, el marxismo ortodoxo pierde terreno y se plantea con más fuerza el retorno al pensamiento de Mariátegui y a las vertientes del marxismo que daban a la cultura un papel importante en el hecho social, entre las que destacó la influencia de Gramsci que escribe incluso sobre el folklore. En medio del auge del movimiento popular, con orientación clara de izquierda, aparece un renovado interés en lo que se comienza a llamar "cultura popular". De ella se hablará en numerosos artículos, recopilaciones, polémicas, testimonios, pero habrá en cambio pocas etnografías. Quizás tal interés fuera resultado indirecto de la experiencia velasquista y la propuesta de una cultura "nacional-popular" en el ambiente de la intelectualidad izquierdista.

Sin embargo, esta producción se ubica de manera implícita en la polémica tradición/modernidad, que se va a convertir en uno de los temas claves de esas décadas. La asociación entre lo popular y lo andino toma un nuevo cariz, cuando se "descubre" la (no tan) nueva población limeña de origen migrante serrana. Esto significó la introducción definitiva de la categoría "modernidad" en un objeto de estudio decididamente tomado como "tradicional". El entorno urbano terminó por descubrir la gran fluidez

de los elementos culturales compartidos y constantemente reformulados por las diversas poblaciones en contacto continuo, lo que –anticipándose a enfoques actuales de culturas híbridas, diversidad o heterogeneidad cultural– puso las bases para cuestionar la imagen "esencialista" de lo andino propia de épocas anteriores.

Retomando la propuesta del Arguedas de sus últimos años, sobre la coexistencia de culturas diversas en el escenario nacional, se plantea la propuesta de un Perú de todas las sangres como nueva identidad "nacional-popular", que pronto adquiere los visos de una propuesta política y de un nuevo paradigma de las Ciencias Sociales en esa década.

Por otro lado, ante el retroceso del Estado en el apoyo a la actividad intelectual, aparecen o se consolidan instituciones privadas como el ya mencionado Archivo de Historia Oral Andina, el Centro Peruano de Estudios Sociales (CEPES) o el Archivo de Música Tradicional y el Museo de Arte Popular del Instituto Riva-Agüero, todas a cargo de investigadores comprometidos: respectivamente Ricardo Valderrama y Carmen Escalante, Leonidas Casas, Raúl Romero, y Luis Repetto y Mildred Merino. En el interior, los Congresos de Folklore y del Hombre y la Cultura Andina son un marco preferente de difusión de los trabajos de las universidades de provincias.

La historia oral conoce un importante desarrollo. A la labor de la Biblioteca de Tradición Oral Andina en Cusco se suman la de la Biblioteca Rural de Cajamarca y el CEPES; y en otro nivel la revista *Literaturas Andinas* dirigida por Edgardo Rivera Martínez, o trabajos que afianzan identidades regionales como *Los Tesoros de Catalina Huanca* de Nicolás Matayoshi. Las historias de vida se centran en artistas destacados, como López Antay en *Don Joaquín* de Mario Razetto, Jesús Urbano Rojas en *Santero y Caminante* de Pablo Macera, o *Ranulfo, El Hombre* de Chalena Vásquez y Abilio Vergara, sobre el compositor ayacuchano Ranulfo Fuentes.

Son voces y subjetividades que usualmente no se han tomado en cuenta en los estudios antropológicos. Su valor es entendido también por la sociología urbana, que empieza a incluir testimonios e historias de vida que dan luz sobre el desarrollo de las áreas urbano-marginales. Pero en muchos casos esta recuperación de la "voz propia" adolece de una fuerte intrusión del investigador sobre el testimonio, patentizada en la selección y ordenamiento de los temas, que no corresponden necesariamente al flujo del discurso sino a los criterios de clasificación del redactor.

Un tema cuyo interés no decayó, a diferencia de otros, es el de la plástica, usual y discriminatoriamente llamada artesanía y que para esta época es denominada "arte popular". Del coleccionismo inicial y la descripción y caracterización de estilos regionales, se pasó a su historización, siempre sobre criterios estéticos que reproducían en cierto modo el análisis estructuralista. Los trabajos de García Canclini produjeron una ruptura en este marco de interpretación, permitiendo la introducción de categorías del marxismo en el estudio de la cultura. Según él, la cultura es un "proceso social de producción" que comprende, reproduce o transforma el sistema social; la creación popular no es por tanto una mera exposición de contenidos ideales, ni algo indiferenciado, sino un conjunto de prácticas orientadas a producir sentido, sobre una organización material de la producción, la circulación y la recepción o consumo.(García Canclini 1982).

En nuestra realidad, esto significaba tomar en cuenta el marco económico y de poder en que estas creaciones estaban inscritas. Y era en la creación "artesanal" que este marco quedaba más patente, por su inserción muchas veces desventajosa en el mercado.

Tanto el libro *Crítica de la artesanía* de Mirko Lauer como artículos similares de Juan Acha recurrieron a García Canclini para su análisis de la plástica peruana, tanto popular y andina como académica, y significaron la inclusión de las categorías de mercado y poder en el análisis de las

expresiones populares. A partir de entonces, algunos estudios sobre artesanía desarrollan los factores materiales y sociales que definen las características de la creación artesanal, desde las condiciones económicas y ecológicas que favorecen el uso de materiales hasta la organización de su producción y el mantenimiento de una identidad; pero son las relaciones de las comunidades de origen con el mercado el principal elemento crítico de estos estudios. Sin embargo, mientras para Lauer estos factores hacen de la artesanía la expresión de unas relaciones de poder que exotizan y "objetizan" al sector dominado, otros investigadores separan al mercado de estas creaciones artísticas que lo precedieron y que serían parte entonces de una "cultura de resistencia".

Ciertas situaciones novedosas en este marco podrían ayudar a atemperar ambas hipótesis. Por ejemplo, la aparición de artesanías nuevas que volvieron a introducir tecnologías perdidas siglos atrás –o que crearon otras nuevas con materiales nativos– en una zona hasta hace poco mal conocida por la generalidad de los estudios culturales, como la costa norte (Chulucanas, Mórrope, Catacaos). Algo similar sucedió en zonas marginales de Lima, donde aparecieron talleres que recreaban patrones de las comunidades de origen; por ejemplo, las tablas pintadas de Sarhua. Lupe Camino (1982), quien en cierto modo descubre el universo de Chulucanas en la literatura sobre artesanía, señala que este caso de recuperación se dio como respuesta ante la crisis generalizada de la producción, que resultó en un reforzamiento de la organización productiva y de ciertos valores anteriores para poder adaptarse con éxito al mercado sin someterse a éste. Esto hizo posible la recuperación o recreación no sólo de una forma de producir y de una estética, sino de las identidades en que aquéllas se sostienen, en un marco "moderno".[10]

En el campo de los estudios musicales, resurge el interés recopilatorio y el análisis de géneros musicales y danzas andinas. Compilaciones como *La sangre de los cerros*, de los hermanos Montoya (1987), intentan definir

temastipo en las canciones y transcriben la música en partituras con elementos nuevos en la notación, que intentan reproducir aspectos formales de la música andina que no tienen equivalencias en la notación occidental. Actualmente, el Archivo de Música Tradicional de la Universidad Católica, surgido en 1987, es la única institución dedicada a registrar y compilar material musical etnográfico y eventualmente a difundirlo en su estado de material de campo.

En los últimos tiempos, la obra de autores e intérpretes, como la de los artesanos, se empieza a estudiar como un conjunto particular. (Vásquez y Vergara 1990) Por último, encontramos la descripción del mundo musical de una comunidad como Q'ero (Paucartambo) en la compilación de R. Holzmann; o de un instrumento musical como el Siku bipolar altiplánico, estudiado por Américo Valencia, o el charango, por Thomas Turino; o una práctica tan especial como los Danzantes de Tijera, tratados por Lucy Núñez. En general, se sigue con la definición formal y la vinculación de ciertas variaciones con ciertas prácticas sociales y una historia particular, que ya habían sido planteadas en artículos de Arguedas o en *El Wayno del Cuzco* de J. Roel, si bien con mayor densidad en la descripción. Turino, con una formación teórica diferente, sí sale del marco teórico de "lo andino" al entender las expresiones estudiadas como una forma de interacción y comunicación social, lo que explica la presencia de ciertos elementos que son ante todo el signo de una identidad social y étnica; y regional, si tomamos el caso del charango en el sur andino (Turino 1984).

Pero fue en el escenario urbano donde el tema de la música tuvo más impacto, que sorprendentemente fue mayor en los estudios sociológicos y de comunicación social que en los trabajos antropológicos de la época. Esto porque las identidades urbanas y su expresión en la música son uno de los nuevos temas que entran con fuerza a mediados de esa década. Es por esos años que la cumbia andina, llamada música "chicha" o tropical-andina, irrumpió en el imaginario nacional en un momento de cristalización del

paradigma nacional-popular, que definía como desborde popular (Matos, 1986) todo el proceso de "ciudadanización" de la población migrante. El "descubrimiento" del universo migrante y la mercantilización de la producción artesanal y musical trajeron a la luz comportamientos y patrones de consumo cultural, que fueron vistos o como expresión de la nueva identidad popular (y nacional) o como una degradación del gusto.[11]

En *Música popular en Lima: Criollos y andinos* J. A. Lloréns describe la producción musical en Lima a lo largo del siglo, a partir de su presencia en los medios de comunicación. Una de las conclusiones de este trabajo es que la creación musical andina, antes anónima y local, ha pasado a tener autor y a ser masiva y ampliamente difundida, más allá de las fronteras regionales y étnicas: esto es, ha pasado de ser "folklórica", en una acepción muy similar a la de Morote, a ser "popular": autoral, masiva y ampliamente difundida, mostrando por cierto gran adaptabilidad a los vaivenes de la industria musical. Esta nueva realidad se considera producto de un proceso de integración y urbanización que, para lo que nos importa, se desarrolló en un marco de relaciones más o menos conflictivas entre los sectores criollos limeños y los migrantes andinos. Vale decir, que nos encontramos ante un proceso que resume o simboliza la reciente ruta cultural del país.

Quizás como resultado de esta ampliación del tema "popular", lo criollo, que se consideraba por entonces en franca decadencia, se vuelve por fin tema de reflexión. Así, las diferentes modalidades que ha tenido que adoptar la música criolla originaron discusiones sobre sus verdaderas características y su viabilidad en tiempos actuales.(v. Santa Cruz Gamarra 1989). Desde fines de los años 70, lo criollo deja de ser un esquema ideal y pasa a definir a sectores sociales –no sólo dominantes sino también medios y bajos– de la costa, y de la capital en particular (v. Stein 1982, Llorens 1986). De esta forma, puede aparecer como identidad particular y no necesariamente hegemónica.

En cuanto al ámbito afroperuano, éste empieza tardíamente a ser definido en sus rasgos particulares en las investigaciones de W. D. Tompinks, Chalena Vásquez y Fernando Romero, en la historia de vida del ex-yanacón Erasmo Muñoz, (Matos y Carbajal 1974) o en la compilación celebratoria de Nicomedes Santa Cruz. Su identificación con lo criollo, así como lo relativamente poco numeroso de sus integrantes –más una fuerte dosis de prejuicios– han impedido avanzar más en un conocimiento no estereotipado de la población afroperuana, parte de cuyas expresiones parecieran ser un auténtico caso de invención de una tradición.

Las etnografías se centran especialmente en las manifestaciones más espectaculares de una identidad o una cosmovisión, ya sean nuevas o tradicionales. El estudio del "complejo fiesta" trasciende la descripción, analizándose los diversos momentos y referentes culturales que en él se manifiestan. Así, por ejemplo, *¡Chayraq!. Carnaval ayacuchano*, de Chalena Vásquez y Abilio Vergara, constituye la descripción y el análisis más amplio y complejo de este tema; pero numerosos artículos o capítulos de textos diversos incluyen la descripción de alguna fiesta que patentice una adaptación o variación cultural o una relación interétnica. Como muestra de lo primero, tenemos a la fiesta patronal presentada por Carlos Iván Degregori en la segunda edición de *El desafío de Huayopampa* (Fuenzalida et al. 1982). En el segundo caso, se presta mucha atención a las representaciones escénicas. Entre estas representaciones destaca la de la "Muerte del Inca", que constituye a la vez una escenificación de la memoria y del mito recreados, y un comentario que hacen las poblaciones andinas de su situación actual. Por poner un solo ejemplo, El *Nacimiento de una Utopía*, (Burga 1986), se inicia con la descripción comparada de esta representación en dos comunidades andinas, como una recreación diferente de la memoria vinculada con las relaciones interétnicas de poder presentes en cada caso.

Por su parte y desde la antropología, Luis Millones (1988) describe esta recreación de la memoria en dos poblaciones de Junín, Carhuamayo y Ninacaca, en donde se combinan una recreación de identidades, una cosmovisión de trasfondo agrícola, y sobre todo la presencia de los maestros en la recreación y legitimación de esta representación. En el prolífico trabajo de Millones se incluye su exposición del discurso sobre las relaciones amorosas expresado en las tablas de Sarhua, en Ayacucho (Millones y Pratt 1989).

Continuadores de los estudios de mentalidades andinas, los estudios de religiosidad popular, sobre todo los realizados por Marzal, se centran en la reinterpretación "popular" del catolicismo. La población descrita en estos estudios es principalmente migrante de origen andino, y los temas estudiados son la nueva hagiografía (santos y beatos como Sarita Colonia), sus rituales y supersticiones, e incluso algún culto nuevo como los Israelitas del Nuevo Pacto Universal (Granados 1988).

En todos los temas mencionados se plantea, primero, una extensión del objeto de estudio que ya no es únicamente andino y rural; y segundo, una visión más dinámica y adaptable de lo que en principio se consideraba "tradición", rompiendo con el dualismo culturalista predominante de las décadas anteriores, pero sin cambiar ciertas concepciones de fondo. Así tenemos que se mantenía la idea de estar tratando al hecho folklórico como "expresión" de una realidad vivida o de una mentalidad antes que como un recurso o vehículo; vale decir, el interés seguía siendo encontrar una "esencia", de la cual lo estudiado no era sino su representación. En una concepción estructuralista heredada de épocas anteriores, la "expresión" debía "reflejar" la condición del grupo que la producía.

Esto condujo a una tensa polémica sobre si estas prácticas eran "tradicionales" y/o "modernas", o si eran o no "populares"; y si esto definía la cualidad o también la calidad de las expresiones, como positivas o negativas. De acuerdo a los cambios mayores o menores que algunas

expresiones de cultura andina hubieran sufrido, aparecían a los ojos de un sector de intelectuales como muestras "auténticas" de una identidad cultural andina, o como modos definitivamente desfasados y condenados a su desaparición; como expresiones "degeneradas" por el mercado o como la muestra más evidente de la adaptabilidad de la cultura andina o popular.

Tal tensión se manifiesta en todos los campos. Una primera muestra se produce alrededor del testimonio del cargador quechua cusqueño Gregorio Condori Mamani (v. *La Revista* No 4). Juan Ossio y Henrique Urbano prefieren maravillarse ante lo que consideraban la persistencia de patrones de pensamiento andinos, mientras Jürgen Golte considera que ese "patrón" era mantenido solamente por los elementos más marginados y explotados de la sociedad, no cabiendo un elogio de la miseria exotizada.

Pero la crítica más importante es la presentada en torno al Qoyllur Rit'i por Deborah Poole (1988). El ritual, considerado la expresión más paradigmática de la cultura andina, ha sido sometido a un conjunto de cambios operados por las redes del mercado y la masificación, lo que habría diluido las fronteras étnicas y culturales que permitirían estudiar como Otro antropológico a los peregrinos que anualmente convergen en el santuario del señor de Qoyllur Rit'i. Poole critica una teoría antropológica cultural más dedicada a encontrar modelos ideales en los Otros para proyectar en ellos sus propias esperanzas (en la persistencia de un mundo idealmente opuesto al propio), antes que a reconocer las condiciones en que vive el conjunto humano cuya "cultura" se admira.[12]

La crítica de Poole atañe a la antropología en general, pero podría haberse aplicado al conjunto de las disciplinas sociales en el momento en que coincidieron la violencia y la crisis generalizadas. A partir de la suposición de que la violencia contemporánea tenía hondas raíces históricas, se echó mano de la etnohistoria (Ansión 1989), el testimonio (Portocarrero et al. 1991) y temas de etnología andina, como el *nakaq* y las batallas rituales del *tinkuy*, para demostrar la existencia en la mentalidad

andina contemporánea de complejos y traumas producto de su situación históricamente marginal, que explicarían la violencia actual. Desde las vaginas dentadas de Chavín de Huántar[13] en un extremo, hasta la presencia atroz, hacia fines de la década de los pishtacos y sacaojos en el imaginario "popular" urbano, donde supuestamente ya no deberían estar,[14] eran muestra de la vigencia de un pasado tenebroso no superado, colonial pero también prehispánico; siendo la persistencia de las diferencias étnicas o culturales ahora peligrosa. En apariencia poco quedaba en los Andes de aquellas estructuras armónicas que diagramaban los clásicos estudios estructuralistas.

En un momento en que la sociedad nacional parecía peligrar, el antiguo objeto de estudio despierta sospechas, pero a contrapelo de lo que proclamaban las posturas comprometidas, esta visión negativa y fatalista se discute tardíamente. Sobre el tema, un ensayo de María Isabel Remy (1991) rebate esta idea de un carácter andino esencialmente violento, en lo que se consideraría una de las muestras de ese carácter: las batallas rituales del *chiaraje* (Canas, Cusco). Se ha atribuido a esta costumbre la búsqueda de muertes violentas como forma de sacrificio para asegurarse la abundancia de cosechas; sin embargo, la observación directa no demuestra que existan altos niveles de violencia, ni los practicantes del ritual expresan que tal sea el objetivo del chiaraje. Esta imagen es más bien una interpretación del ritual que hace el sector misti local, partiendo de su visión del Otro indígena como un extraño potencialmente peligroso pero a la vez necesitado de su mediación ... imagen que coincide con la presentada por sectores académicos para explicar la violencia en la cultura andina.

Junto con este artículo, otro de Deborah Poole (1991 a) discute el carácter popular del "folklore" cusqueño, y la misma noción de lo andino como un atributo construido por una capa intelectual. Casi al mismo tiempo, Orin Starn (1990) produce una fuerte polémica con sus críticas a la constitución de este sujeto por los antropólogos norteamericanos, a los que

llamó “andinistas”. En contraste, el sujeto “popular” recibe por entonces su espaldarazo definitivo en una coyuntura social y política favorable.

6. Diversidad y polisemia: “del esencialismo a lo esencial”.[15]

Desde fines de la década de 1980, y en parte por la influencia de investigadores norteamericanos y británicos (Poole, Harvey, Turino), aparece un tipo de análisis que, sin dejar de lado los factores económicos o históricos, hace hincapié en la semántica del objeto de estudio y su relación estrecha •con las relaciones de poder y la afirmación de identidades. Esta orientación da a los mejores estudios de los años 90[16] el aspecto de etnografías bastante completas. Es decir, descripciones densas de fenómenos particulares inmersos en un marco complejo y móvil, tanto festivo como cotidiano, pero ya no única y predominantemente regido por estructuras económicas o mentales. Se trata de un postestructuralismo que se ha nutrido de la antropología de Geertz y Turner, pero que ha incluido como una tendencia, antes que como una corriente teórica, la dimensión del poder –tanto a través del concepto de hegemonía de Gramsci como en el de disposiciones internalizadas (habitus) y de campo de fuerzas de Bourdieu– y en menor medida de la cultura como discurso que delinea los límites de los sujetos sociales en sus representaciones ritualizadas, tomada de la compleja filosofía foucaultiana.

La perspectiva del objeto de estudio será en primer lugar más dinámica: el complejo fiesta (Cánepa 1998), la música, la borrachera (Harvey 1993), los rituales y las sesiones chamánicas, o la preparación de alimentos (Hocquenghem y Monzón 1995), son estudiados como acciones sociales, cuyas características formales tienen sentido como parte de un discurso sobre una realidad particular. Son por tanto vehículos de interacción social y simbólica:

> *"La ejecución de danzasen fiestas públicas ofrece... un lugar privilegiado para examinar relaciones sociales, étnicas y de género, en un contexto en que estas mismas relaciones son negociadas y definidas. En estos contextos se observa que las danzas no son epifenómenos de 'otras' realidades en las que los danzantes y el público experimentan física y conceptualmente lo que se lleva a cabo"* (Zoila Mendoza Walker, en Romero 1993: 133).

Esto es, que estas prácticas no tienen por qué ser un "reflejo" de alguna esencia mental o material: no solamente hablan de la sociedad y la vida de quienes las practican, sino que las crean al ser realizadas. El artículo de Turino sobre la .práctica musical de Conima (Puno), define a ésta no como la mera afirmación de una identidad o una cosmovisión, sino, siguiendo a Bourdieu, como parte de un proceso de construcción continua del orden socio-cultural local, en el que se hacen patentes las disposiciones internalizadas de los ejecutantes sobre una visión coherente del orden "natural" del mundo. De ser así, el objeto de estudio existe en permanente construcción y no es necesariamente la manifestación de una esencia. Sus características formales estarían compuestas por elementos polisémicos cuyo significado se da en un campo de relaciones particular.

En el caso extensamente descrito por Cánepa, por ejemplo, la fiesta de la Virgen del Carmen en Paucartambo (Cusco) aparece como un discurso mítico sobre la realidad local, armado por un grupo de poder (los mestizos) para expresar su identidad –que se pretende hegemónica– frente a los indígenas, más devotos de la fiesta de la Virgen del Rosario, y frente al mundo exterior (nacional). En este campo de relaciones interétnicas, la danza, la vestimenta, la música y muy notoriamente las máscaras presentes en la citada fiesta, se inscriben en una situación ciertamente de hegemonía del grupo mestizo, pero también de competencia de los indígenas frente a aquéllos y de los mestizos frente a los foráneos. Aunque estas identidades se planteen en términos esenciales antes que socioeconómicos, pueden

variar según el marco local, regional y nacional al que los actores hagan referencia en diferentes momentos.

Penélope Harvey (1993) trata de similar manera la aparente ruptura de las reglas sociales en los momentos de borrachera, en Ocongate (Cusco). El hecho de que estos estados manifiesten no solamente una negación temporal del orden establecido en la comunidad (incluyendo sus relaciones con actores externos), sino una identidad étnica que oscila entre la afirmación y la denigración, muestra que esta identidad es permanentemente construida y negociada en unas coordenadas de poder, en una sociedad tipificada como tradicional y homogénea. Por otro lado y en contrapartida, aquí se manifiestan también los roles de género asignados dentro de la unidad doméstica, y las posibilidades desiguales de los sujetos para trascender esta atribución.

Pero estas prácticas no solamente definen identidades de grupos socialmente distintos, sino que también pueden ser el medio para ocultarlas en una identidad general hegemónica. El artículo citado de Poole (1991a) se centra en la figura emblemática de la identidad folklórica chumbivilcana, el Q'orilazo, como una creación de la capa misti local validada por la intelectualidad indigenista. Se trata de una figura romantizada que concentra en sí los valores de la independencia, el machismo y el uso de violencia. Su éxito en los festivales folklóricos instituidos por la capa misti demuestra que ésta no es solamente una clase social explotadora y agresiva, sino también un agente cultural que logra crear una identidad general en una sociedad desigual. El centro de atención pasa de ser el "folklore" de un pueblo al "Folklore" como discurso.

Como parte de su entrada a la vida cotidiana, aunque de modo más clásico, las descripciones se han extendido hacia temas antes secundarios. De estos temas es quizás la cocina la que ha ocupado una mayor atención, no solamente por lo asequible del tema sino porque éste ha sido un recurso preferencial para plantear la existencia o la creación de una identidad

nacional inclusiva. Quizás el trabajo más completo sea la etnografía de Anne-Marie Hocquenghem y Susana Monzón sobre la cocina en Piura (1995), que incluye una descripción del territorio y sus recursos, uso de implementos, preparación de ingredientes y un amplio recetario. Véase también el trabajo de Valderrama (1996). Por otro lado, asociados a la comida están los espacios en los que ésta se expende y su función como definidora de su identidad. Es el caso, por ejemplo, de las picanterías del Cusco estudiadas por Eleana Llosa (1991), que más que ser las "cavernas de la nacionalidad" de Uriel García hoy son lugar de refugio de una identidad popular arrinconada en sectores pobres de la ciudad. Ello no la priva de su fuerza, como muestra la persistencia de estos espacios y la continua apropiación que se hace de elementos "modernos" que no la hacen perder su identidad.

Ahora existe una mayor posibilidad de discutir una serie de dicotomías que se sustentaban en una imagen "dual" del país. La primera es la de tradición/ modernidad entendidas como categorías esenciales, discretas y excluyentes. Para citar un solo ejemplo, Romero (1993) en su artículo sobre las prácticas musicales en el Valle del Mantaro, concluye que "modernidad" y "tradición" como atributos de determinadas prácticas y actores pueden coexistir en un mismo objeto sin que se produzca aparentemente una contradicción. Esto es producto de un entrelazamiento de factores muy diversos, entre los que se incluye la decisión subjetiva de los actores por mantener o abandonar determinadas prácticas de acuerdo a las coordenadas del campo en el que estén inscritos.

Esta adaptación a una realidad particular también ha puesto en discusión la relación entre dominadores y dominados en una sociedad étnicamente diferenciada y socialmente desigual, como una relación de dominación versus resistencia popular. Así, en todos los casos ya citados, la persistencia de tradiciones populares no es necesariamente el resultado de una "resistencia", que ha podido trascender la conciencia de sus sujetos.

Tampoco la adopción de prácticas o formas de origen dominante es muestra de la derrota de las formas tradicionales. Las tradiciones, entramos ahora en cuenta, son continuamente construidas, y se entienden en una relación histórica y variable de los sectores dominados con los dominantes hegemónicos, de lo cual aquéllos toman continuamente elementos. Permanece así la definición de "popular" por la posición de sus usuarios, ya establecida décadas atrás por García Canclini. Sin embargo, la impresión final es que en general no se han tratado los procesos de interacción y dominación simbólicas fuera del estudio de casos; ni de la manera cómo estas relaciones están presentes en las percepciones, los cuerpos o en el mismo acto de comunicación.

Estas ausencias son especialmente visibles en los trabajos sobre cultura urbana, justamente el tema cuyo descubrimiento ayudó a superar las dicotomías mencionadas más arriba. En general, éstos se han planteado sobre el paradigma nacional-popular creado en la década pasada, y teniendo a la ciudad capital como escenario recurrente de sus análisis. Esto es, se reescribe la historia de la ciudad ante los cambios operados por la presencia masiva de migrantes de origen andino, y de cómo éstos habrían creado una nueva sociedad, una nueva economía y una nueva cultura nacional (música, religiosidad, comida, estética), moderna pero a la vez distinta. Podemos citar aquí la compilación, historia y características de la música "chicha" de Wilfredo Hurtado (1995), que incluye su propia experiencia como intérprete del género; o la aparición de cultos alternativos representados por la figura de Sarita Colonia, presentada, por ejemplo, por Carlos Franco (1990).

Pero este universo, aunque ya tenga elementos característicos (y un nombre: lo "cholo"), resulta ser ahora demasiado variable y casi volátil como para definirlo de manera similar a como se definió el conjunto "andino". Expresan este problema de modo conspicuo la serie de imágenes impresionistas que son los ensayos del Taller de Estudio de Mentalidades Populares TEMPO, coordinados por Gonzalo Portocarrero (1993). Vemos

cómo pasada la época de violencia, el objeto de estudio vuelve a ser celebrado, en virtud de lo que se consideran sus virtudes modernas: carácter masivo y democrático, adaptabilidad, sentido del progreso, deseo de superación. Sin embargo, una etnografía de la vida cotidiana que deje de ser celebratoria de las reales o supuestas identidades o la mención a la acción discursiva en el espacio urbano, a pesar de los muchos espacios en que podría ser tratada,[17] no se ha realizado todavía, al menos de manera sistemática.

7. Un intento de balance

Este balance se ha centrado en una exposición de los postulados más importantes que se encuentran presentes en los estudios de "folklore" o "cultura popular" en el Perú. La variedad de textos analizados se explicaría, entre otras causas, por el interés que diversas disciplinas han tenido en el tema cultural. Tal interés podría venir de los principios con que se iniciaron los estudios culturales, marcados por el indigenismo y su interés en crear una cultura nacional o regional a partir de elementos tradicionales e identificatorios, como forma de realización de una "comunidad imaginada" en una sociedad desigual y fragmentada.

Para llegar a esto ha sido necesario el reconocimiento del valor y las características de Otro al que se concibe como esencialmente distinto, excluido y excluyente, pero que al mismo tiempo se desea que de una u otra forma se integre efectivamente a un Nosotros. Así, el indigenismo y las corrientes clásicas de la antropología ayudaron a crear un objeto de estudio esencialmente contrapuesto al observador: ni tan cerca que no sea distinguible del observador, ni tan diferente que no se pueda considerar parte de su sociedad. Esta situación se ilustra con la relativa escasez de los estudios hechos sobre sujetos que no corresponden a esta delimitación: en primer lugar la costa y los pueblos afroperuanos, muy raras veces tratados como un grupo particular. En el otro extremo están las poblaciones

indígenas de la selva, no consideradas populares sino nativas, y por lo tanto pertenecientes a otra área de estudio.

El otro criterio para definir al Otro como "pueblo" ha sido su carácter mayoritario, que incluye desde las amplias capas de la población serrana (en un momento en que la población era mayoritariamente rural) hasta los sectores "masivos" de hoy. Un último criterio para definir su base fundamental es económico: su asociación con la pobreza. El universo denominado andino, que ha cumplido esos requisitos, ha sido considerado desde esos referentes la matriz principal de la comunidad nacional peruana, la que le proveería de sus elementos identificatorios y del nexo integrador de la diversidad étnica del territorio peruano. Se entiende así que hasta tiempos más o menos recientes se le haya tendido a considerar una unidad homogénea, paralela y opuesta al criticado universo de raíz europea (criollo-mestizo), fundada en principios básicos, extendibles al territorio nacional, y a veces a los países vecinos que comparten la denominación de andinos, Ecuador y Bolivia.

Lo que confirma este carácter es que ese "Otro", a la vez que distinto, es también parte de Nosotros. "Pueblo" es, desde los planteamientos de Vienrich y Gonzales Prada hasta los de la sociología urbana actual, aquel sector de la propia sociedad al que ahora llamaríamos "subalterno". Desde los inicios del indigenismo el folklore se ha considerado siempre "nuestro", es decir, tanto del observador y promotor como del observado y defendido. La propuesta de Morote del "pueblo entero", que incluye a sectores no-populares que participan en las prácticas y los contenidos del folklore, implica esta inclusión de uno mismo en lo que se observa. Y esto porque sobre todo en el marco provinciano, algunos de los estudiosos han sido parte de aquello que estudian. José María Arguedas es un caso extremo de esta identificación: su misma creación literaria ha sido analizada como un producto legítimo de la cultura popular andina. Tendría sentido entonces la

definición de muchas prácticas como mestizas, más allá de si el grupo social descrito hace expresa esa identidad.

El que sectores étnica y culturalmente diversos intercambien elementos y varíen sus patrones de identidad, es un proceso en realidad más antiguo y extendido de lo que supuso la teoría cultural clásica, que definió a las "culturas" como universos discretos y diferenciables. Ocurre que es con la "modernización" que esas fronteras se descubren frágiles y acaso inexistentes. Ahora, bajo el marco de la "globalización" esta fluidez de los referentes culturales ha pasado a convertirse, en cuanto "diversidad cultural", en la nueva versión de la utopía de convivencia armónica que el pensamiento peruano había elaborado décadas atrás. En esto, así como en la propuesta de modernización sobre bases tradicionales transformadas, la propuesta de lo nacional-popular mantiene un interesante paralelo con la propuesta indigenista, tan criticada hoy en día.

Un proyecto nacional modernizador que se base en el rescate de lo que se considera la tradición o lo auténtico, y se proponga a la vez recrearlo, es de todos modos un discurso contradictorio, y las formas que ha adoptado este discurso han dado por resultado una serie de situaciones paradójicas. La hegemonía que logró el indigenismo, vía los intelectuales y vía el Estado, culminó en la etapa velasquista, que en un momento de supresión oficial de las diferencias étnicas difundió todo un conjunto de elementos "andinos" en todos los espacios públicos del país. Por otro lado, al promocionar fuera de su marco estas prácticas, se ha facilitado justamente su integración al marco mercantil, que en teoría se considera un medio de degradación (y por cierto, parte de la defensa de la cultura tradicional, antes y ahora, se ha hecho desde publicaciones turísticas).

Las polémicas que se han dado alrededor de lo andino o lo folklórico frente a lo popular han revelado esta tirantez. Buena parte de la reflexión de los años 80 sobre la cultura popular ha sido determinar qué queda y qué desaparece en este gran-salto-adelante de la modernización. La realidad ha

demostrado que las salidas pueden ser muchas, oscilando entre la desaparición, la adaptación y la permanencia, por lo que una teoría o ecuación general sobre el tema es difícil de hacer y en cierto modo inútil. Así, "tradición" y "modernidad", categorías relacionales que se tomaron por esenciales, han tendido a caer en desuso ante la extrema fluidez de los referentes, que han diluido la diferencia entre los agentes sociales que representan esos paradigmas. Se ha optado por vías intermedias que puedan definir el proceso cultural reciente: la maleabilidad, las estrategias de adaptación, la diversidad, y se ha vuelto a hablar repetidas veces del mestizaje.

Cabe preguntarse a pesar de todo ello, si esas fronteras se han roto, o si más bien se están reacomodando. La idea de diversidad y similares (heterogeneidad, culturas híbridas) parece tener plena realización al observar ya no tanto la producción sino el consumo musical, plástico o gastronómico. La antigua variabilidad cultural puede presentarse ahora como una compilación de formas y estilos al uso, que reflejan a la vez status y aspiraciones, pero también lo polivalente de los elementos utilizados. Reconocida la diversidad de orígenes de las expresiones "populares", la apropiación de elementos por diferentes usuarios ha llegado al punto de hacernos parecer que las fronteras culturales y étnicas parecerían romperse.

Pero dicha apropiación de elementos culturales no implica necesariamente aceptación de las personas mismas, y es altamente probable que el aprecio estético por una práctica vaya acompañado de una toma de distancia e incluso desprecio por quienes la practican. En la época inicial del interés por el "folklore", fueron intelectuales los primeros en proponer su difusión vía la educación y los medios de comunicación, y en estos espacios algunos han podido actuar de intermediarios entre las poblaciones rurales y la capital, ayudando a definir no sólo las características formales del producto folklórico, sino sus contenidos. Desde su posición particular

ellos han planteado propuestas sobre lo que debería ser la "cultura nacional" (o regional, que para el caso es casi lo mismo) y es en este marco general que se sitúa este rescate de lo popular. Por dicho motivo, la crítica de Poole al folklore va por identificarlo como un producto de los grupos de poder regionales (mistis e intelectuales), que ante la pérdida de su antiguo papel mediador optaron por crear una situación de hegemonía sobre la base de una identidad compartida, reinventando una tradición que incorpora los elementos más llamativos a un contenido.

Esta característica, que podría considerarse una ruptura con la separación positivista entre observador/observado, le ha permitido –más allá de las constantes, las estructuras, los esquemas ideales o fuerzas materiales– intentar, aunque de modo insuficiente y dudoso, dar entrada y voz al objeto de estudio en la investigación. Ha sido quizás el único género en que se haya querido recuperar la vida cotidiana en sus múltiples aspectos. De lo que se trataría es de dar mayor espacio a la emoción, los sentimientos, las visiones subjetivas, los sentidos estéticos, incluso los prejuicios, en el escenario impersonal de la actividad académica, aunque no se haya al fin cuestionado ni roto las constantes de la investigación antropológica.

En resumen, los estudios culturales en el Perú se dan en cierta forma como parte de un "programa" de reconocimiento y reinvención de la "otra cultura", para una construcción más o menos consciente de una cultura nacional. Las paradojas de este género de estudios y de su impacto en la sociedad son las del programa que lo ha animado.

BIBLIOGRAFÍA

Alencastre, Andrés

1953 "Fêtes et usages des indiens de Langui (Province de Canas, Département du Cuzco)". *Journal de la Societé des Américanistes*, 118. París. pp. 1-118.

Alviña, Leandro

"La Música Incaica. De lo que es y su evolución desde la época de los Incas hasta nuestros días". *Revista Universitaria*, Segunda Época, Año XIII, Vol. II, No. 58. pp. 299-328.

Angeles Caballero, César A.

1954 Los estudios folklóricos peruanos en el último decenio. Sobretiro de *Revista Peruana de Cultura*, Cuzco. 18 p.

1958 Bibliografía del Folklore Peruano. Sobretiro del *Boletín Bibliográfico*, Año XXXI, Vol. XXVIII. Biblioteca Central de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima. 64 p.

Anrup, Ronald

1990 *El taita y el toro. En torno a la configuración patriarcal del régimen hacendario cuzqueño.* Departamento de Historia, Universidad de Gotemburgo/Instituto de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Estocolmo. Estocolmo.

Ansión, Juan (editor)

1989 *Pishtacos. De verdugos a Sacaojos.* Lima, TAREA.

Archivo de Música Tradicional Andina.

1995 *Catálogo 1985-1993*. Lima: Instituto Riva-Agüero/PUCP. 547 p.

Arguedas, José María

1945 "Notas para el estudio de las fuentes indígenas del Arte Peruano". *Historia*, Vol. III, No. 10. Lima. pp. 221-228.

1949 Canciones y Cuentos del Pueblo Quechua. Lima: Editorial Huascarán, S.A. 163 p.

1953 "Folklore del Valle del Mantaro (Provincias de Jauja y Concepción)". *Folklore Americano*, Organo del Comité Interamericano de Folklore Año I, No. 1. Lima. pp. 101-236.

1956 "Puquio, una cultura en proceso de cambio". *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXV. Lima. pp. 184-232.

1958 "Notas elementales sobre el arte popular religioso y la cultura mestiza en Huamanga." *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXVIII. Lima. pp. 140-194.

1961 "Cuentos mágico-religiosos quechuas de Lucanamarca". *Folklore Americano.* Organo del Comité Interamericano de Folklore. Año VIII-IX, Nos. 8-9, 1960-61. Lima. pp. 142-216.

1977 *Nuestra música popular y sus intérpretes.* Lima: Mosca Azul/Horizonte.

Arnillas Lafert, Federico

1996 "Ekeko, Alacitas y Calvarios: la fiesta de la Santa Cruz de Juliaca". *Allpanchis* No. 47, Año XXVIII. Primer semestre. Sicuani, Cusco: Instituto de Pastoral Andina. pp. 119-136.

Barrantes, Emilio

1940 *Folklore de Huancayo.* Investigación realizada por los alumnos de Cuarto Año de Instrucción Media del Colegio Nacional de Santa Isabel dirección de Emilio Barrantes. Huancayo: Colegio Nacional de Santa Isabel. (Segunda Edición, Tipografía "La Industria").

Baudoin, Julio

El Folklore de Lima (*Visión y síntesis*). Juicio Crítico de Luis Alayza y Soldán. Lima: Editorial Biblioteca de Peruanología, S.A.

Bastien, Joseph W.

1978 *Mountain of the Condor. Metaphor and Ritual in an Andean Ayllu*. St. Paul: West publishing Co.

Bendezú Neyra, Roger

1977 *Puquio y la Fiesta del Agua*. Lima: Tarea, Colección Arpa y Violín.

Bernard, Edward George

1952 *Visión religioso-social de Muquiyauyo*. Tesis de Bachillerato para la Facultad de Letras, Especialidad de Antropología, UNMSM. Lima: 225 p.

Beyersdorff, Margot

1988 *La Adoración de los reyes magos: vigencia del trato religioso español en el teatro andino*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas. Biblioteca de la Tradición Oral Andina No. 11. 111 p.

Bolaños, César

1978 *Mapa de los Instrumentos musicales en el Perú*, INC, Lima.

Bustamante Jerí, Manuel E.

1967 *Apuntes para el Folklore Peruano*. Ayacucho: Imprenta González. 278 p. Más índice y erratas.

Burga, Manuel

1988 *Nacimiento de una Utopía: muerte y resurrección de los incas*. Lima, IAA.

Caballero Farfán, Policarpo

---- Supervivencias agrarias del Tawantinsuyo". *Revista del Instituto Americano de Arte* No. 9. Año IX. Cuzco. pp. 121-152.

Camino, Lupe

1982 *Los que vencieron al tiempo. Perfil etnográfico de un centro alfarero*. Piura: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado (CIPCA).

Camino Calderón, Carlos

1945 *Diccionario Folklórico del Perú*. Prólogo de Jorge Basadre. Lima: Compañía de Impresiones y Publicidad Enrique Bustamante y Ballivián. 183 p.

Cánepa Kock, Gisela

1998 *Máscara, transformación e identidad en los andes: la fiesta de la Virgen del Carmen Paucartambo-Cusco*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. 349 p.

Carpio Muñoz, Juan Guillermo

1978 *El Yaraví Arequipeño: un estudio histórico-social y un cancionero*. Arequipa: La Colmena. 247 p.

Casquero Alcántara, Rolando

1979 *Antología de la música cerreña: Historia y antología de 1880 a 1977*. Cerro de Pasco: Consejo Provincial de Cerro de Pasco. 197 p.

Cátedra de Investigación del Folklore

1966 "El Torito de Pukara (Cerámica tradicional de Ch'eqa, Pupuja)". *Folklore, Revista de Cultura Tradicional*. Año I, No. l. Cuzco. pp. 103-142.

Collantes, Aurelio

1956 *Historia de la Canción Criolla*. Lima. s/e. 182 p.

Cuentas Ormachea, Enrique A.

1995 *Presencia de Puno en la Cultura Popular*. Lima: Nueva Facultad. 328 p. ilus.

Deletrez Favre, Alian

1993 *Juk Kutis Kaq Kasqa: Relatos del distrito de Coaza, Carabaya, Puno*. Instituto de Pastoral Andina, Cusco. 252 p. ilus.

Delgado Vivanco, Miguel Angel

1945 "El Folklore Peruano, su importancia y su valor documental y etnológico en la cultura americana: signos de su estudio e

investigación". *El Ayllu*, Revista Peruana de Antropología, Etnología, Folklore, Lingüística e Historia. No. 1-2 (julio-diciembre). Cusco. pp. 5-7. (Ver esta revista).

Derpich, Wilma; Huiza, José Luis; Israel, Cecilia

1983 *Testimonio: Hacia la sistematización de la Historia Oral*. Lima: CIESUL/Fundación Fiedrich Ebert. 316 p.

D'Harcourt, R. y Marie

1925 *La musique des 1ncas et ses suvivances*. Paris: Libraire Orientaliste Paul Gerthnen. 574 p., XXXIX láminas y partituras. (Edición en Castellano: *La música de los Incas y sus supervivencias*. Lima: Occidental Petroleum Company. 1991. 585 p.).

Diez Hurtado, Alejandro

1994 *Fiestas y cofradías: Asociaciones Religiosas e Integración en la Historia de la Comunidad de Sechura, siglos XVII al XX*. Piura: CIPCA. 226p.

Donaire Vizarreta, Juan

1959 *Campiña Iqueña: aspectosfolklóricos*. Prólogo de José M. Vélez Picasso. Lima: Talleres Gráficos Mercagraph, S.A. 125 p.

Ebersole, Roger

1959 *La artesanía*. Lima: Plan Nacional para el Desarrollo del Sur del Perú, Vol. XIV, PS/D/22. 273 pp. incl. gráficos, fotos, mapas. Mimeo.

Espinosa Bravo, Clodoaldo Alberto

1967 *El hombre de Junínfrente a su paisaje y a su folklore*. Lima: Talleres Gráficos Villanueva. 2 tomos.

Estenssoro, Juan Carlos

1991 "Modernismo, estética, música y fiesta: elites y cambio de actitud frente a la Cultura Popular. Perú 1750-1850". *Tradición y Modernidad en los Andes*, Henrique Urbano,

compilador. C.E.R.A. “Bartolomé de las Casas”. Cusco. Pp. 181-195.

Farfán, José María; Lira, Jorge A.

1955 “Himnos Quechuas Católicos Cuzqueños”. *Folklore Americano*, Órgano del Comité Interamericano de Folklore. Año III, No. 3. Lima. pp. 121-232.

Favre, Henri

1967 “Tayta wamani: le culte des montagnes dans le centre sud des Andes perúviennes”. *Colloquie détudes péruviennes. Publication des Annales de la Faculté des Lettres* No. 61. Aix-en-Provence: Editions Ophrys.

Flores Lizana, Carlos

1997 *El taytacha Qoyllur Riti: teología india hecha por comuneros y mestizos quechuas*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina. 347 p.

Flores Ochoa, Jorge A.

1966 “El Ayarachi”. *Folklore, Revista de Cultura Tradicional*. Año I, No. l. Julio. Cuzco. pp. 67-81.

Fuenzalida, Fernando; Valiente, Teresa; Villarán, José Luis; Golte, Jürgen; Degregori, Carlos; Casaverde, Juvenal

1982 *El desafío de Huayopampa. Comuneros y empresarios*. Lima. IEP, Segunda edición, revisada y aumentada.

Fuenzalida, Fernando

1979 “El Cristo pagano de los Andes: una cuestión de identidad”. *Debates en Antropología* No. 4. Lima: PUCP. pp. 1-10.

Galdo Pagaza, Consuelo

1960 “El Yaraví”. *Folklore Americano*, Organo del Comité Interamericano de Folklore. Año VIII-IX, Nos. 8-9. Lima. pp. 75-141.

García Miranda, Juan José

1982 *Las Fiestas de Carnaval y las Relaciones de Intercambio*. Ayacucho: Universidad Nacional San Cristóbal de Huamanga.

Gisbert, Teresa

1980 *Iconografía y mitos indígenas en el arte*. La Paz: Gisbert y Cía S.A. Libreros Editores. 250 p.

Golte, Jürgen

1980 "Gregorio Condori Mamani o la bancarrota del sistema cognitivo andino", en: *La Revista*, N° 3, Lima.

1981 "¿Qué es la cultura frente a la historia?", en: *La Revista*, N° 4, Lima.

Gorbak, Cecilia et. al.

1962 "Batallas rituales del Chiaraje y el Toqto de la Provincia de Canas (Cusco-Perú)". *Revista del Museo Nacional*, Tomo XV Lima. pp. 122-159.

Gow, Rosalind, Condori, Bernabé

1976 *Kay Pacha. Tradición oral andina*. Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas". Cuzco. 99 p.

Gushiken, José

1979 *El violín de Isua. Biografía de un intérprete de música folklórica*. UNMSM, Lima. 101 p.

Granados, Manuel Jesús

1988 "Los Israelitas", en: *Socialismo y Participación* No. 41, Lima.

Harrison, Regina

1989 *Signs, Songs and Memory in the Andes: Translating Quechua Language and Culture*. University of Texas Press. Austin, Texas. 233 p.

Harvey, Penelope

1993 "Género, comunidad y confrontación. Relaciones de poder y la embriaguez en Ocongate, Perú". *Borrachera y Memoria,*

la experiencia de lo sagrado en los Andes. La Paz: Hisbol/IFEA. pp. 113-138.

Hocquenghem, Anne Marie; Monzón, Susana

1995 *La Cocina Piurana. Ensayo de Antropología de la alimentación*. CNRS/IFEA/IEP. 196 pp.

Holzmann, Rodolfo

1966 *Panorama de la música tradicional del Perú*. Lima: Casa Mozart.

1985 *Q'ero, pueblo y música*. Lima: Patronato Popular y Porvenir Pro música clásica.

Hurtado Suárez, Wilfredo

1995 *Chicha peruana, mus tea de los nuevos migrantes*. Grupo de Investigaciones Económicas. Lima. 222 p. Incl. cancionero.

Instituto de Estudios Peruanos

1992 *Retablo Ayacuchano: un arte de los Andes*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.43 p. ilus. (Miscelánea No. 4).

Instituto Nacional de Cultura

1978 *Mapa de los instrumentos musicales de uso popular en el Perú*. Lima: Instituto Nacional de Cultura, Oficina de Música y Danza. 583 p.

Instituto Panamericano de Geografía e Historia

1960 *Bibliografía de Folklore Peruano*. Prólogo de José María Arguedas. Indice temático de Mildred Merino de Zela. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia. 186 p.

Irarrazabal, Diego

1994 "Arte de muerte y vida" *Allpanchis* Nos. 43-44, Año XXVI. Primer y segundo semestre. Tomo II. Instituto de Pastoral Andina. Sicuani, Cusco. pp. 259-558.

Jiménez Borja, Arturo

1939 *Cuentos y Leyendas del Perú*. Lima: Instituto Peruano del Libro, S.A.

1948 *Mate Peruano*. Lima: Museo de Cultura.

1951 "Instrumentos Musicales Peruanos". *Revista del Museo Nacional*, XIX-XX. 1950-51. Lima. pp. 37-190.

1972 "Introducción al pensamiento arcaico peruano". *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXXVIII, pp. 191-249.

s/f Lauer, Mirko *Máscaras de Baile*. Lima: Cuadernos del Cocodrilo.

1982 *Crítica de la artesanía. Plástica y sociedad en los Andes Peruanos*. Lima: DESCO, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo. 175 p.

León Barandiarán, Augusto

1940? *Mitos, leyendas y tradiciones lambayecanas. Contribución al Folklore Peruano*. Lima: Club de Autores y Lectores de Lima. Imprenta Editora Peruana.

Lira, Jorge A.

1950 "El demonio en los Andes". *Tradición*, Año I, Vol. 1, No. 2. Cusco. pp. 35-40.

1953 "Puhllay, Fiesta India". *Perú Indígena*, Vol. IV, No. 9. Lima: Instituto Indigenista Peruano. pp. 125-135.

1956 *Canto de Amor*. Recogido y traducido por Jorge A. Lira. Cusco: Talleres Gráficos de P.L. Villanueva, S.A.

Luna, Julio

1950 "Folklore Peruano: La Chichería Cuzqueña (Síntesis Social de Psicología India)". *Revista Universitaria*, Año XXIX, No.

Luna, Lizandro

1975 *Zampoñas del Collao: Tratado de Folklore*. Puno: Editorial Los Andes. 110p.

Llanos, Oliverio; Osterling, J.P.

Ritual de la fiesta del agua en San Pedro de Casta. Separata
1981 de la Pontificia Universidad Católica. Lima. 74 p.

Llorens Amico, José Antonio

1983 *Música popular en Lima: criollos y andinos*. Instituto de Estudios Peruanos. Colección Mínima No. 14.

Llosa Isenrich, Eleana

1991 "Los caporales del mundo popular. Inventario de las picanterías cusqueñas". *Allpanchis* No. 38, segundo semestre. Sicuani: Instituto de Pastoral Andina. pp. 97-112.

Macera Dall'Orso, Pablo; Urbano Rojas, Jesús

1992 *Santero y Caminante* / *Santoruraj Nampurej*. Lima: Editorial Apoyo. 201 p. ilus.

Mangin, William

1961 "Fiestas in an Indian Community in Peru". *Symposium on Patterns of Land Utilization and Other Papers*, V. Garfield (editor). American Ethnological Society, Seattle. pp. 84-92.

Martínez Arellano, Héctor

1959 "Vicos: Las Fiestas en la Integración y Desintegración Cultural". *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXVIII. Lima. pp. 189-247

Martínez, Gabriel

1983 "Los dioses de los cerros en los Andes". *Journal de la Societé des Américanistes* 69. pp. 85-115.

Mejía Baca, José

1937 *Aspectos Criollos. Contribución al Folklore Costeño*. Lima: Imprenta "Lux".123 p.

Mendizabal Losack, Emilio

1956 "Consideraciones Acerca del Arte Popular". *Archivos Peruanos de Folklore* No. 2, Año II. pp. 9-39.

1957 "Una contribución al estudio del arte tradicional peruano". *Folklore Americano*, Organo del Comité Interamericano de

Folklore. Año V, No. 5. Lima. pp. 74-139.

1964 "La difusión, aculturación y reinterpretación a través de las cajas de imaginero ayacuchano". *Folklore Americano*, Organo del Comité Interamericano de Folklore, Tomo XI-XII, No. 12. Lima. pp. 115-334, incl. 33 láminas.

1965 "La Fiesta en Pachitea andina". *Folklore Americano*, Organo del Comité Interamericano de Folklore. Año XIII, No. 13. Lima. pp. 141-227, incl. 20 láminas y mapa.

1990 *Continuidad cultural y textileria en Pachitea Andina*. Lima: CONCYTEC. 246 p. ilus.

Mendoza, Zoila S.

1985 *La transformación de la Fiesta Patronal en Lima. El caso de los migrantes de San Jerónimo de Tunán*. Tesis de Licenciatura en Antropología. Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima.

1989 "La danza de 'Los Avelinos' sus orígenes y sus múltiples significados". *Revista Andina* No. 2, diciembre. pp. 501-511.

Merino Arnand, Francisco José

1995 "Lima y la música criolla: variaciones sobre el tema: la Lima que se fue". *Debates en Sociología*, No. 19. PUCP. Lima. pp. 285-30l.

Merino de Zela, Mildred

- "Los estudios de folklore en Sudamérica". *Folklore Americano* No. 23. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México. Pp. 99-126.

1972 *El tipo "cuentos de fórmula". Folklore en el Perú*. Lima: Pontificia Universidad Católica. 88 p.

Millones, Luis

1988 *El inca por la coya: historia de un dramapopular en los Andes*. Lima: Fundación Friedrich Ebert.

Ministerio de Educación Pública del Perú

1947 *Mitos, Leyendas y Cuentos Peruanos*. Selección y notas de José María Arguedas y Francisco Izquierdo Ríos. Lima: Editorial Talleres de la Imprenta del Ministerio de Educación Pública.

Montoya Rojas, Rodrigo, Edwin y Luis

1987 *La Sangre de los Cerros - Urqukunapa Yawarnin. CEPES/Mosca* Azul/UNMSM. Lima. p. Incl. partituras.

Montoya, Rodrigo; Silveira, María José; Lindoso, Felipe

1979 *Producción parcelaria y universo ideológico: el caso de Puquio*. Lima: Mosca Azul.

Morote Best, Efraín

1943 *La Superstición y las supersticiones*. Tesis. Universidad Nacional del Cusco, octubre. Reeditado en *Revista Universitaria*, Año XXXVII, No. 95. Segundo semestre. Cusco: Universidad Nacional del Cuzco. pp. 187-213.

1949 "Algunas de nuestras rimas infantiles". Sobretiro de la *Revista Universitaria,* No. 96. Cuzco. 72 p.

1950 *Elementos de Folklore. Definición, Contenido, Procedimiento*. Universidad Nacional del Cuzco. 511 p.

1954 *El Dr. Ralph Steele Boggs y su Clasificación del Folklore*. Universidad Nacional del Cuzco. 58 p.

1988 *Aldeas sumergidas. Cultura popular y sociedad en los Andes*. C.E.R.A. "Bartolomé de las Casas". Cuzco. 366 p.

Navarro del Aguila, Víctor

1943a "Pukllay Taki (Folklore Nacional)". *Revista del Instituto Americano de Arte*. Año I, Vol. I, No. 1. Cuzco. pp. 1-22.

1943b "Danzas populares del Perú". *Revista del Instituto Americano de Arte,* Año II, No. 2. Cuzco. pp. 22-44.

1944 "Calendario de fiestas populares del departamento de Cuzco". *Revista del Instituto Americano de Arte* No l. Cusco. pp. 37-80.

1946 "Cuentos populares del Perú". *Revista de la Sección de Arqueología de la Universidad Nacional del Cuzco*, No. 2. pp. 118-143.

1948a "Las adivinanzas quechuas". *Letras*, No. 1. Universidad Nacional del Cuzco. Cusco. pp. 179-204.

1948b *Folklore Nacional: Calendario de Fiestas Populares del Departamento del Cuzco y Danzas Populares del Perú*. Cusco: Editorial H.G. Rozas, sucs.

Núñez Rebaza, Lucy

1985 *La vigencia de la danza de las tijeras en Lima Metropolitana*. Lima: FOMCIENCIAS. 448 p. ilus.

1990 *Danzaq*. Lima: INC/Museo de la Cultura Peruana/CONCYTEC. 165 p. incl. bibliografía.

Ossio, Juan

1981 "Condori Mamani en discusión. La creatividad del pensamiento andino", en: *La Revista*, N° 4, Lima.

Otter, Elisabeth Den

1985 *Music and dance of indians and mestizos in an Andean Valley of Peru*. Delft: Eburon. 366 p.

Pagaza Galdo, Consuelo

1960-61 "El Yaraví". *Folklore Americano*, Años VIII-IX, Nos. 8-9. Lima. pp. 75-141.

Payne, Johnny

1984 *Cuentos Cusqueños*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas. 121 p.

Poole, Deborah

1982 "Los santuarios religiosos en la economía regional andina". *Allpanchis* No. 19. Cusco: Instituto de Pastoral Andina. pp. 79-116.

1988 "Entre el milagro y la mercancía: Qoyllur Rit'i". *Márgenes* No. 4. diciembre, pp. 101-109.

"El folklore de la violencia en una provincia alta del Cusco".
1991a *Poder y Violencia en los Andes*. Henrique Urbano, compilador. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas". pp. 277-297.

1991b "Rituals of movements, Rites of transformation: Pilgrimate and Dance in the Highlands of Cuzco, Peru". *Pilgrimate in Latin Americas*, Ross Crumhuine y Alan Morinis, editores. New York: Greenwood Press.

Portugal Catacora, José

1981 *Danzas y Bailes del altiplano*. Lima: Editorial Universo.

Quijada Jara, Sergio

1957 *Canciones del Ganado y Pastores(200 cantos quechua-español)*. Prólogo de Paul Rivet. Huancayo: Talleres Gráficos P.L. Villanueva S.A. 334 p. Incl. partituras.

1963 "Artesanía y manualidades indígenas y su protección". *Perú Indígena*, Órgano del Instituto Indigenista Peruano, Vol, X, No. 22-23. Lima. pp. 28-32.

1985 *Estampas huancavelicanas: temas folklóricos*. 2da. edición. Lima: Dugrafis. 314 p.

Quispe M., Ulpiano

1969 *La herranza en Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho*. Lima: Instituto Indigenista Peruano, Serie Monográfica No. 20. 119 p.

Ramírez Adrianzén, Miguel Justino

1955 *Folklore Piurano, Cumananas Piuranas, Recogidas en Huancabamba, Morropón y Catacaos*. Chiclayo: Imprenta Castillo. 108 p.

Ravines, Rogger

1966 "Ccaccasiri-pi rurani mankata". *Folklore Americano*, Órgano del Comité Interamericano de Folklore. Año XIV, No. 14. Lima. pp. 210-222, incl. lams.

Razzeto, Mario

1982 *Don Joaquín. Testimonio de un artista popular andino*. Lima: IADAP. Incl. Bibliografía.

Remy, María Isabel

1991 "Los discursos sobre la violencia en los Andes. Algunas reflexiones a propósito del Chiaraje". *Poder y Violencia en los Andes*. Henrique Urbano, compilador. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de las Casas". Pp. 261-275.

Roca Wallparimachi, Demetrio

1966 Folklore. *Revista de Cultura Tradicional*. Año I, No. 1. julio. Cusco.

Roel Pineda, Josafat

1950 "La danza de los 'c'uncos de Paucartambo". *Tradición* No. l. Cusco. pp. 59-70.

1959a "Hacia la determinación de los caracteres típicos del wayno cuzqueño". *Revista del Instituto Americano de Arte*, Año IX, No. 9. Cuzco. pp. 65-72.

1959b "El Wayno del Cuzco". *Folklore Americano*, Organo del Comité Interamericano de Folklore. Año VI-VII, Nos. 6-7. Lima: pp. 129-246. (Incl. partituras y letras). (Segunda edición, Municipalidad del Cusco. Cusco, 1990.230 p., incl. 1959a).

Rocca, Luis

1985 *La Otra Historia: Memoria Colectiva y Canto del pueblo de Sana*. Lima: Instituto de Apoyo Agrario.

Romero, Fernando

1942 *De la zamba de África a la Marinera del Perú*. Actas y Trabajos Científicos del XXVII Congreso Internacional de Americanistas. Tomo II. Lima pp. 105-140.

1988 *Quimba, Fa, malambo, Ñeque. Afronegrismos en el Perú*. Lima: IEP.

Romero, Raúl

1985 "La música tradicional y popular". *La música en el Perú*. Lima: Patronato Popular y Porvenir. pp. 217-283.

1993 *Música, danzas y máscaras en los Andes*. Lima: PUCP/Instituto Riva-Agüero (Publicación No. 130). Raúl Romero, editor. 411 p. incl. bibliografía sobre música en el Perú.

Sabogal, José

1932 "Mariano I. Flores, grabador de mates en Huancavelica". *Quipus* Nos. 4-5.

1945 *Mates burilados. Arte Vernacular Peruano*. Nuevos Aires: Editorial Nova.

1975 *Del arte en el Perú y otros ensayos*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.

Santa Cruz Gamarra, César

1989 *El waltzyel valse criollo*, 2 da edición, CONCYTEC, Lima. Silva Rojas, Therencia

1974 "La canción criolla en el Perú: Imágenes y valores en la obra del compositor popular Felipe Pinglo Alva". *Anuario de Estudios Americanos* No. 40. Escuela de Estudios Hispano-Americanos Alfonso XIII. Sevilla. pp. 139-161.

Simposium Nacional de Artesanías

1966 *La artesanía en Junín*. Lima: Instituto Indigenista Peruano, Ministerio de Hacienda y Comunidades. 12 p. mimeo.

Sphani, Jean-Christian

1966 *La cerámica popular del Perú*. Lima: Industrialgráfica S.A: 131 p. incl. fotos color.

Statsny, Francisco

1968 *Las artesanías del Perú y sus orígenes*. Lima: Museo de Arte.

1981 *Las Artes populares del Perú*. Lima/Madrid: Fundación del Banco Continental para el Fomento de la Educación y la Cultura (Edubanco)/Alianza Editorial.254 p.

1994 "Tradición y modernidad en las artes populares del Perú". *¿Qué modernidad deseamos? El conflicto entre nuestra tradición y lo moderno*. David Sobrevilla y Pedro Belaúnde, editores. Lima; Epígrafe Editores. pp. 91-107.

Tello, Julio C. y Miranda, Próspero

1923 *"Wallallo". Inca*, Vol. 1, No. 2. p.475-549. Lima.

Tompkins, W. David

1981 *The Musical Traditions of the Blacks of Coastal Peru*. Tesis Doctoral en Etnomusicología. Los Angeles: Universidad de California.

Turino, Thomas

1984 "The Urban-mestizo Charango Tradition in Southerns Peru: a statement shifting identity". *Ethnomusicology*, 28 (2): 253-370.

1987 *Power Relations, Identity and Musical Choice: Music in a Peruvian Altiplano Village and Among its Migrants in the Metropolis*. Tesis Doctoral en etnomusicología. Austin: Texas University.

1992 "Del esencialismo a lo esencial: Pragmática y significado de la interpretación de los sikuri puneños en Lima". *Revista Andina*, Año 10, No. 2. diciembre. Cusco. pp. 441-456.

Urbano, Henrique

1981 "Dogmas, bancarrotas y sistemas cognitivos", en: *La Revista*, N° 4, Lima.

1987 "El mito de Inkarrí antes y después de los antropólogos", en: *Márgenes*, N° 1, Lima.

Urbano Rojas, Jesús; Macera Dall'Orso, Pablo

1991 *Santero y caminante. Santoruray, Ñampurey*. Lima: Apoyo. 194 p.

Valenzuela, Rubén

1984 *La Orquesta Típica de Centro en el Perú*. Tesis en Musicología. Lima: Escuela Nacional de Música.

Valderrama, Mariano

1996 *El Libro de Oro de las Comidas Peruanas*. Lima: Perú Reporting. 223 p.

Van Rozelen de Gonzales, Teresa

1988 "La Cruz de Motupe: Centro de Peregrimación regional en el Norte del Perú". *Allpanchis*, No. 32. Instituto de Pastoral Andina. Sicuani, Cusco. pp. 109-131.

Van der Berg, Hans

1989 *"La tierra no da así nomás". Los ritos agrícolas de los aymaracristianos en los Andes*. Center for Latin american research / Documentation. Amsterdam.

Vásquez, Rosa Elena

1982 *La práctica musical de la población negra en el Perú: la danza de los negritos de El Carmen*. La Habana: Casa de las Américas. Premio de Musicología. 177 p.

Vásquez, Rosa Elena; Vergara, Abilio

1988 *¡Chayraq! Carnaval Ayacuchano*. Lima: Centro de Desarrollo Agropecuario/Tarea. 395 p. ilus.

1990 *Ranulfo. El Hombre*. Lima: CEDAP. Incl. partituras. Vera

Gastulo, Juan

1981 *Costumbres y tradiciones del departamento de Lambayeque*. Chiclayo, 172 p. (ver editorial).

Vergara Figueroa, Abilio

¿1974? "Expresiones ideológicas en los huaynos de Ayacucho, Perú". *Folklore Americano* No. 23. Instituto Panamericano de Geografía e Historia. México. pp. 65-84.

Verger, Pierre

1951 *Fiestas y danzas en el Cuzco y en los Andes*. Prólogo de Luis E. Valcárcel. Buenos Aires: Editorial Sudamericana. 199 p. ilus.

Vienrich, Adolfo (Unos Parias)

1905 *Azucenas Quechuas (Nunashimi chihuanhuay)*. Tarma: Tip. "La Aurora de Tarma". (2da. Edición. Lima: Ediciones "Lux", 1959).

1906 *Tarmapap pachahuarainin. Apólogos Quechuas*. Tarma: Tip. "La Aurora de Tarma". (2da. Edición: *Fábulas Quechuas*. Lima: Ediciones "Lux", Imprenta Minerva. 1961. 79 p). (3ra. Edición: Casa de la Cultura de Junín. Huancayo: Editorial la Voz. 109 p. s-f).

Vilcapoma, José Carlos

1991 *Folklore. De la Magia a la Ciencia. Pak'arina editores*. Fondo Editorial y de Promoción Cultural. Lima. 262 p. Bibliografia.

Villar Córdova, Pedro

1933 "Folklore de la provincia de Canta: el mito del 'Wa-kon' y los 'Willka'a referente al culto indígena de la Cordillera de la Viuda". *Revista del Museo Nacional*, Tomo II, No. 2. pp. 161-179.

Villasante Ortiz, Segundo

1980 *Paucartambo, provincia folklórica: Mamacha Carmen*. Cusco: Editorial León, con apoyo de CONCYTEC. 215 p. ilus.

Vivanco Guerra, Alejandro

s/f. *Cantares de Ayacucho. Edición Especial con 150 temas y música de 31 Huaynos más populares del Departamento de Ayacucho*. Ediciones Folklore. Lima.

1973 *El migrante de provincias como intérprete del folklore andino en Lima*. Lima: UNMSM. 258 p.

Villarreal Vara, Félix

1958 *El 'Wayno' de Jesús en el Departamento de Huánuco (Investigación etnomusicológica)*. Lima: Subdirección del Personal del Ministerio de Educación Pública. 29 p.

1959 “El Carnaval y la marcación de ganado en Jesús”. *Folklore Americano*, Órgano del Comité Interamericano de Folklore, Años VI-VII, No. 6-7. Lima. pp. 84-128.

Vizcarra Rozas, Abraham

Bosquejo del Proceso de la Música en el Perú. Tesis de Doctorado, Universidad Nacional del Cuzco. Editora Tipográfica “La Económica”.

Zencenarro, Bernardino

1992 “De fiestas, ritos y batallas. Algunos comportamientos folks de la sociedad andina de los K’anas y ch’umpiwillcas”, *Allpanchis* No. 40. 2do. semestre. pp. 147-172.

Capítulo 3

IMÁGENES DE LA COMUNIDAD. INDÍGENAS, CAMPESINOS Y ANTROPÓLOGOS EN EL PERÚ

Ramón Pajuelo

1. Introducción

a. La importancia de las comunidades

Hace poco más de una década, Alberto Flores Galindo (1988:7) señaló que la comunidad "no es sólo la institución más antigua sino además la institución más importante –en términos sociales y demográficos–, que existe en el país". En ese momento, los procesos de cambio que transformaron al Perú desde mediados de siglo ya estaban bastante avanzados, pero la importancia de las comunidades seguía siendo innegable. Resulta sorprendente constatar esa importancia aún hoy, de la mano de datos recientes,[1] que muestran además la estrecha correlación existente entre el universo comunal y la cordillera andinala región más pobre del Perú–, pues las comunidades se hallan concentradas en el espacio definido por los macizos de la sierra sur y central, y en menor medida en la sierra y costa norte.

Son estos miles de agrupaciones, presentadas unitaria y homogéneamente mediante la palabra *comunidad*, las que han sido el principal objeto de estudio de la antropología en el Perú, país que con

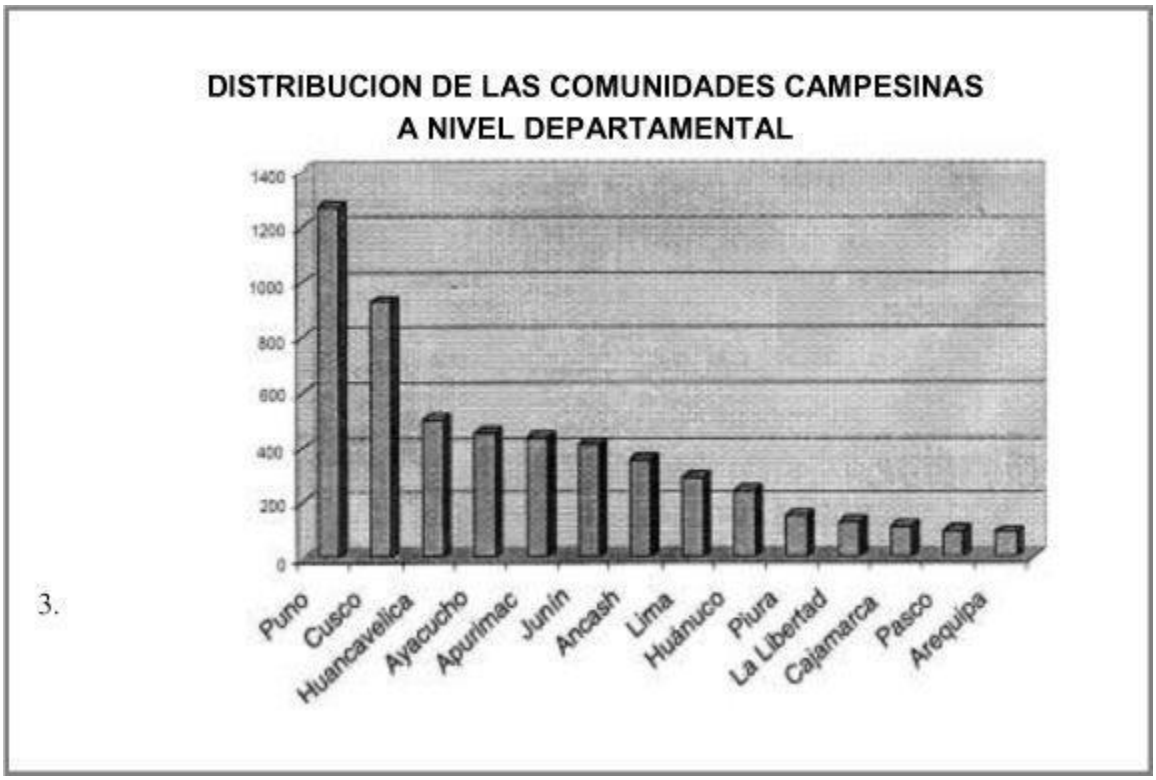
México, Guatemala y Brasil ostenta la más arraigada tradición de estudios antropológicos en América Latina. Por extensión, la comunidad ha sido el motivo central de la antropología en los países centroandinos, es decir, Ecuador y Bolivia, además de Perú.

Este trabajo busca realizar un balance de los estudios de comunidades. Se trata de una tarea compleja: a) porque el balance de la antropología de comunidades se confunde con el propio balance de la antropología peruana, cuando menos hasta hace poco tiempo; b) por la enorme cantidad de libros, artículos y tesis en los que se ha cristalizado la dedicación casi exclusiva de los antropólogos al estudio de las comunidades durante varias décadas, lo que hace imposible la exhaustividad bibliográfica; c) por la inexistencia que persiste hasta hoy de una conceptualización compartida de lo que son las comunidades, d) por la inexistencia de una tipología de comunidades, e) por la carencia de una historia exhaustiva de la antropología peruana.

b. Evaluaciones anteriores

En 1964, Henry Dobyns realizó el primer balance exhaustivo de los estudios antropológicos sobre las llamadas "comunidades indígenas"[2]. Su minuciosa revisión constató que el ejercicio profesional de la antropología fue precedido en el Perú por una serie de ensayos e investigaciones cuya preocupación era definir el origen histórico, las características organizativas y las perspectivas de las comunidades indígenas. Los estudios posteriores profundizaron esa preocupación, ampliando los temas de estudio, y haciendo de las comunidades el principal motivo de la antropología. En 1970, una edición revisada y aumentada del texto original (Dobyns, 1970), incluía como principal variación la justificación del cambio de la denominación oficial de *"comunidades indígenas"* por *"comunidades campesinas"*, sugerida anteriormente por el autor como consecuencia de su orientación desarrollista. Los pocos estudios nuevos incluidos en la revisión, ratificaban a las comunidades como el principal objeto de estudio

de los antropólogos, cuya preocupación central era la comprensión de las comunidades como unidades culturales específicas, esfuerzo que iba de la mano con la descripción del rol cumplido por instituciones, como la familia, el matrimonio, la organización política o la religión. Pero además, Dobyns constató que sólo unos pocos estudios habían descrito detalladamente comunidades específicas, por lo cual apenas podían señalarse 56 comunidades estudiadas "científicamente" hasta 1968 (Dobyns 1970: 30-31).



3.

Fuente: Guillermo ValeraMoreno (1988)

Durante los seis años que separaron las dos ediciones del libro de Dobyns, surgió definidamente el interés de los antropólogos peruanos por hacer un balance de su trabajo, el cual se expresa en la publicación de la fundamental *Bibliografía indígena andina peruana* (Martínez, Carneo y Ramírez, 1969), la que desde entonces y por muchos años fuera la principal referencia de consulta bibliográfica sobre la múltiple realidad andina. Este y

otros trabajos[3] evalúan y, además, reflejan una etapa de la antropología peruana: aquella correspondiente a la época de oro de los estudios de comunidad.

Recién en los años 80 se vuelven a escribir balances específicos. El balance de Juan Ossio (1983) revela la situación larvaria de los estudios sobre la estructura social de las comunidades. César Fonseca (1985), por su parte, presenta una revisión muy general de los principales temas de discusión en las investigaciones sobre comunidades, los que vendrían a ser cuatro: origen y evolución de las comunidades, relaciones de dominación indio-mestizo, heterogeneidad cultural y desarrollo comunal/reforma agraria[4].

Recientemente, dos nuevos textos intentaron hacer un balance de los estudios de comunidades. Mossbrucker (1991) revisa la evolución del concepto "comunidad" en la literatura antropológica. El objetivo del autor es, sin embargo, realizar un ordenamiento conceptual a fin de definir y clasificar la comunidad de Quinches (Yauyos), que es objeto de su trabajo de campo. Ello le lleva a la revisión cronológica de las diferentes conceptualizaciones de la comunidad, para lo cual examina un conjunto de textos muy bien escogidos. Mossbrucker señala un conjunto de problemas que impiden la adecuada comprensión de las comunidades y su definición precisa, entre los cuales destacan: la falta de distinción entre las palabras ayllu, comunidad y pueblo; la existencia de contradicciones entre las diferentes conceptualizaciones de comunidad; las idealizaciones de la comunidad, entre otros. Por lo cual concluye lo siguiente:

> *"a. Debido a la gran variedad de funciones y contenidos que la comunidad asume en diferentes pueblos, una definición clara y única de su* contenido *no resulta en la actualidad posible ni tiene mayor sentido.*
>
> *b. Una comunidad en un pueblo debe interpretarse en primer lugar como* problema *para el investigador; hablar sobre ella implica*

> *investigar en profundidad los fundamentos de su existencia, su contenido y sus modos de funcionamiento"* (Mossbrucker, 1991: 100).

El texto de Jaime Urrutia (1992), es un excelente ensayo sobre el "amor (casi) eterno" entre la antropología y las comunidades. Urrutia presenta las sucesivas etapas de ese peculiar romance de medio siglo, lo que le permite percibir la existencia de un abismo entre el devenir de la antropología y los cambios procesados en el país, pues "los estudios no van al ritmo de los procesos existentes en el campo" (p. 10). Algunos de los problemas destacados por Urrutia son la imposibilidad de una definición compartida del concepto comunidad, y la inexistencia de una tipología de comunidades.

Para completar este panorama, debemos mencionar los textos de Heraclio Bonilla (1996) y Alejandro Diez (1997). Aunque Bonilla enmarca sugerentemente los hallazgos de las investigaciones antropológicas en los países andinos, se constriñe al período de tránsito que significaron las décadas de 1950 y 1960. El trabajo de Diez, destinado a la evaluación de las temáticas principales de la investigación reciente sobre la *"sociedad rural"*, menciona en un acápite los trabajos últimos sobre comunidades.

Además de estos textos, pueden encontrarse dos tipos adicionales de aproximaciones críticas: la correspondiente a ensayos que intentaron ofrecer una imagen sintética y general de las comunidades, recogiendo y condensando los conocimientos acumulados. Entre ellos podemos mencionar los trabajos de Valcárcel (1953), Matos (1965, 1976), Fuenzalida (1976) y recientemente Contreras (1994). Y en segundo lugar las evaluaciones realizadas en la introducción de monografías específicas, que buscaban el establecimiento de un marco de análisis basado en la reseña de los avances producidos. Entre estas aproximaciones destacan las realizadas por Fuenzalida y otros (1968), Grondín (1978), y algunos trabajos sociológicos como los de Plaza (1980), Plaza y Francke (1985) y Salvador Ríos (1991).

2. El "descubrimiento" del indio y los primeros estudios de comunidades 1900-1930.

Las primeras monografías sobre las llamadas "comunidades indígenas" fueron realizadas durante las décadas iniciales del siglo XX. Los autores fueron sobre todo juristas preocupados por establecer el estatuto legal del régimen de propiedad predominante en las comunidades, e ingenieros y economistas interesados por el progreso de la agricultura, así como diversos autores que buscaron describir e interpretar a "los indios" y sus comunidades, sea a favor o en contra de su existencia[5].

Uno de los primeros trabajos que buscaron interpretar las comunidades fue el de Francisco Tudela y Varela (1905), *Socialismo peruano. Estudio sobre las comunidades indígenas*. El texto, después de una comparación del *socialismo peruano* imperante en las comunidades indígenas con el de otros regímenes de propiedad colectiva de la tierra como el *mir* ruso, la *dessa* de Java, la *marke* germánica y el *allmend* suizo, sustenta la tesis de que es necesaria su disolución.

Para Tudela y Varela el origen de las comunidades indígenas se remonta a la época incaica, (p. 7) pero sus rasgos prevalecientes hasta hoy habrían sido modelados en la época colonial. Para sostener esa idea cita el impacto de la legislación colonial referente a la formación de las reducciones, repartimientos y encomiendas, de las que habrían nacido el tributo, el servicio personal y la mita. El autor realiza el primer intento de cuantificación del número de comunidades existente en el país. Basándose en la desigual información del Ministerio de Fomento, presenta un cuadro que registra 551 comunidades indígenas, con una población de 219,103 personas. La necesidad de su disolución es postulada como condición para "transformar la población de la sierra del Perú en factor activo y consciente" (p. 31), y justificada por la supuesta influencia negativa de dicho régimen:

> "*¿Quién podrá sostener entre nosotros la bondad de un régimen que contribuye, indiscutiblemente, a mantener a nuestra raza aborigen en la inacción y el ocio, mientras las industrias del país se encuentran entrabadas por falta de brazos; mientras nos invade la raza amarilla para ocupar el vacío que nuestros aborígenes no quieren llenar; mientras el mismo suelo que ocupan permanece improductivo por falta de trabajo; mientras el alcoholismo los embrutece y fanatiza?"* (pp. 30-31).

El autor traduce así las expectativas del sector dominante de ese momento, adscrito filosóficamente al positivismo, ideológicamente al liberalismo y políticamente al civilismo, para el cual la comunidad "se aparta notablemente del sistema social y económico que hoy impera en el mundo civilizado" (p. 14). Por ello Tudela y Varela elogia el desarrollo de vías de comunicación, sugiriendo que deben llegar hasta las poblaciones indígenas, lo que seguido del establecimiento de escuelas en castellano permitiría: "llegar a la destrucción del funesto régimen colectivista a que está sujeta la propiedad de la tierra, declarando permanente un reparto de lotes y expidiendo a favor de cada individuo, sin gravamen alguno, un título de dominio" (p. 33).

Otra temprana e influyente interpretación fue la realizada dos años después por Manuel Vicente Villarán (1907). Su preocupación central es la definición del status legal de las comunidades, cuya existencia implicaba una serie de problemas jurídicos. Villarán destaca que las comunidades "derivan su origen del régimen de propiedad establecido en el Imperio de los Incas" (p. 57), describiéndolas como "organizaciones de indios" que: "se dedican a la agricultura siguiendo tradicionales costumbres comunistas" (p. 57). A pesar de señalar que "la posesión de tierras bajo el régimen de las comunidades es incompatible con una vida civilizada y progresiva" (p. 58), el autor defiende su subsistencia, en claro contraste con Tudela y Varela:

> *"La comunidad protege al indio contra el blanco. Las tierras de aborígenes no han sido aun totalmente usurpadas por los ricos hacendados, gracias a la posesión comunista. La comunidad es el contrapeso del caciquismo semifeudal que sigue imperando en nuestras sierras. La disolución de esas comunidades, antes de instruir a los indios y de abrir caminos y mercados, no crearía una clase de campesinos propietarios; sería la evicción de los labradores autónomos que forman la mayoría de la población indígena en provecho de unos pocos hacendados ávidos* (...) *el atraso agrícola de las comunidades ... no parece explicable sólo por la carencia de estímulo de la propiedad privada. No se debe tampoco a la decantada semi-barbarie e ignorancia de los indios; débese a la imposibilidad de dar a sus tierras empleo lucrativo por falta de rutas y de lugares de consumo para los productos. Y he allí cómo el concluir con las comunidades no sería asegurar la mejor explotación de las serranías"* (pp. 64-65).

Algún tiempo después, el ensayo *El ayllu* del escritor boliviano Juan Bautista Saavedra (1913), se convirtió en el referente de muchas interpretaciones posteriores debido a que brindaba una explicación rigurosa sobre el origen y el significado histórico de esta institución. De acuerdo a Saavedra, "el arraigo y disfrute colectivo de la tierra por un grupo de población se llama ayllu" (p. 551), el que se definiría por "una relación familiar o de grupo, por razón de parentesco consanguíneo" (p. 476). El autor concluye que el ayllu "no es sino la *gens* primitiva de las poblaciones del centro del continente sudamericano" (p. 474), cuyo origen "se remonta a una época antiquísima, anterior al período megalítico" (p. 505).

El análisis realizado por el autor le permite establecer la transformación del ayllu en comunidad, ocurrida mediante la evolución del ayllu familiar original en "organización tribal agrícola" (p. 518). De esta manera, ayllu y comunidad, que resultan siendo sinónimos, tendrían su origen en la

estructura del linaje prehispánico aymara. Se dibuja así la tesis de la subsistencia del ayllu prehispánico en las actuales comunidades: "El régimen español, si introdujo alguna innovación en la constitución de la propiedad comunista del ayllu territorial, no fue de aquellas que borrasen totalmente sus rasgos característicos" (p. 535). De esta manera, las tesis de Saavedra, que fueron leídas como conclusiones científicas irrefutables, fundan algunas de las ideas centrales de lo que cuatro décadas después Richard Adams (1963) denominaría el "mito" de la comunidad.

Corresponde a Hildebrando Castro Pozo (1924) el mérito de ser el autor de la primera descripción etnográfica de una comunidad. El libro *Nuestra Comunidad Indígena*, se basa en gran parte en la observación paciente de las comunidades de la sierra central, especialmente de la provincia de Jauja, y además recoge la experiencia que Castro Pozo obtuvo como Jefe de la Sección de Asuntos Indígenas del Ministerio de Fomento. Todo el texto está escrito a partir de lo que Castro Pozo denomina sus "apuntes", los que muchas veces son transcritos literalmente a lo largo de la cuidada narración. El trabajo paciente y pionero del autor consistió en ver, escuchar, preguntar, recopilar mitos, narraciones, canciones, etc., acopiando minuciosamente en sus "apuntes" la impresionante masa de datos de primera mano que componen los diferentes capítulos, De esa manera *Nuestra Comunidad Indígena*, hermoso y extenso libro de 500 páginas, es el resultado del primer trabajo de campo realizado en el Perú antes de la existencia profesional de la antropología.[6]

Según la observación realizada por el autor, son dos los rasgos fundamentales que definen a las comunidades: la "propiedad en común de las tierras" (p. 7), y el "origen gentilicio de toda la comunidad" (p. 11), por lo cual todas ellas: "reposan sobre las bases de la propiedad en común de las tierras en que viven y cultivan o conservan para pastos y los lazos de consanguinidad que unen entre sí las diversas familias que forman el ayllu" (p. 7). Uno de los resultados más importantes de la observación detallada de

Castro Pozo, es una primera propuesta de clasificación de las comunidades en cuatro tipos: agrícolas, agrícola-ganaderas, comunidades de pastos yaguas y comunidades de usufructuación.

4. "EDAD DE ORO" DE LA ANTROPOLOGIA DE COMUNIDADES: 1940-1960.

Las investigaciones sobre las comunidades contemporáneas se inician en el Perú con la llegada de antropólogos extranjeros, que realizan los primeros trabajos de campo entre fines de los años 30 y comienzos de los 40. En 1937 llega al Perú Bernard Mishkin, quien realiza un extenso trabajo de campo en Quispicanchis, Cusco, entre 1938-1939, y entre 1941-1942. Según Valcárcel, con la llegada de Mishkin "puede decirse que comenzaron las actividades etnológicas en el Perú" (1985: 16). En 1940, arriba al Perú Harry Tschopik, y realiza un largo trabajo de campo de dos años en Chucuito, Puno (Tschopik: 1947). Asimismo, en 1959 Richard Adams publica su artículo sobre la comunidad de Muquiyauyo siendo unos de los primeros en diferenciar las relaciones de reciprocidad con la comunidad como institución colectiva. Con esto critica cualquier definición psicologista de la comunidad como "solidaria" o "conservadora".

El primer proyecto de investigación que contó con la participación de antropólogos peruanos y extranjeros, fue el dedicado al estudio del valle de Virú. Desde el fin de la segunda guerra mundial, bajo la dirección del arqueólogo norteamericano Gordon Willey, de la Smithsonian Institution, siete instituciones académicas americanas estudian dicho valle acogiendo a los primeros antropólogos y estudiantes peruanos como Jorge Muelle, Oscar Núñez del Prado, Humberto Ghersi, etc (Martínez y Osterling, 1985). El segundo proyecto es el que desde 1945, bajo el impulso de Harry Tschopik, estudia la comunidad de Sicaya, en el valle del Mantaro, también bajo los auspicios de la Smithsonian y la participación de Jorge Muelle, Gabriel Escobar, J.M.B. Farfán, entre otros. Casi simultáneamente, John Gillin

realiza desde 1944 un trabajo de campo en Moche, una comunidad de costa de La Libertad

a. El Handhook

La publicación del *Handhook of South-American Indians* en 1946, bajo la dirección de Julian Steward, que incluyó en su segundo tomo una serie de trabajos dedicados a los Andes, puede ser considerado el punto de arranque de la antropología de comunidades.

Los quechuas contemporáneos, de Bernard Mishkin (1946) da cuenta de los resultados de su trabajo de campo realizado en la comunidad de Kauri, Quispicanchis, entre 1937 y 1938. Mishkin intenta dar una imagen general de las características de los *quechuas contemporáneos*, uno de cuyos rasgos centrales sería la existencia de las comunidades indígenas compuestas de "varios grupos de familias extendidas" (p, 191), "unidas por lazos de parentesco resultantes del matrimonio entre ellas" (p, 192), conformando así la unidad comunal. La unidad del grupo de familias, además, sería posible por la existencia de formas de cooperación como el ayni, que permite el intercambio de trabajo, Las comunidades son clasificadas de acuerdo a sus patrones de establecimiento, en dispersas, nucleares, una combinación de los dos primeros, y los pueblos, la mayoría de origen español. (p, 189),

Mishkin sostiene que cuando la comunidad es afectada por presiones económicas externas que influyen sobre la tenencia de la tierra, la solidaridad comunal característica desaparece pues "las obligaciones de parentesco comienzan a resquebrajarse" (p. 192). Esta tesis revela las claras diferencias que se van estableciendo entre los trabajos resultantes de investigaciones de campo y los anteriores ensayos indigenistas.

El ensayo de George Kubler *Los quechuas en el mundo colonial* (1946) sostiene que la interpenetración de los patrones indígena y europeo "produjo una cultura colonial dentro de la cual la conducta quechua fue al

mismo tiempo continua y adaptable. Hablar de una 'cultura' quechua es artificial y engañoso; el investigador se encuentra con el fenómeno de la cultura peruana colonial, y dentro de él puede ocasionalmente aislar un componente quechua relacionado en todos sus puntos con la matriz colonial envolvente" (p. 1).

La comunidad aparece así como "el repositorio de la unidad celular de la cultura quechua" (p. 54), por lo cual su existencia está atada al destino peruano: "su sobrevivencia significa la sobrevivencia de la sociedad india en el Perú; su extinción acarreará la desaparición de todo componente cultural indio reconocible de la nacionalidad peruana" (p. 54). Las comunidades habrían subsistido debido a que "ningún modo de explotación puede sobrevivir en el Perú sin tener un reservorio de fuerza de trabajo en las comunas" (p. 54). De esa manera la sobrevivencia de la comunidad aparece explicada, irónicamente, como un "logro de los sucesivos gobiernos tanto inca, colonial, o republicano, que la han explotado" (p. 54-55).

b. Primeras investigaciones del Instituto de Etnología de San Marcos

Casi inmediatamente después de su creación en 1946, el Instituto de Etnología y Arqueología de San Marcos diseña el que sería su primer proyecto de investigación etnológica, realizado desde 1948 en la parte alta de la provincia de Yauyos, en la sierra de Lima, sobre todo en la comunidad de Tupe (Matos, 1949a; Farfán, 1952). Algunos trabajos que se elaboraron en el marco de ese programa fueron las primeras publicaciones del Instituto de Etnología, en forma de separatas; otros fueron publicados en la *Revista del Museo Nacional*. Destacan las tesis: *Tupe, una comunidad del área cultural kauke del Perú*, de José Matos Mar (l949b), y *El ciclo vital en la comunidad de Tupe*, de Rosalía Avalas (1952). Estos trabajos traducen la situación de la naciente antropología en ese momento, pues se remiten a describir aspectos precisos de la realidad de la comunidad, como la lengua, las prácticas económicas agrícolas y ganaderas, la organización política, el

ciclo vital, etc. El descubrimiento de un *área cultural* tan cercana y al mismo tiempo tan distinta de Lima, donde todavía se podían hallar los últimos vestigios del idioma kauke, constituyó para los antropólogos una temprana certificación de la existencia del *Otro:* los indios y sus comunidades, que de esa manera aparecieron ante los ojos de los antropólogos como un universo que esperaba ser descubierto y estudiado.

El hombre y la familia en Q'ero

Oscar Núñez del Prado, "El hombre y la familia: su matrimonio y organización político-social en Q'ero", en: *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, UNMSM, Lima, 1964.

"Es el Q'ero, hombre de mentalidad clara y vivaz, ingenuo y franco al mismo tiempo, habla poco y se siente mortificado cuando se le quiere hacer repetir lo que tiene dicho. Es severo en su conducta, parco en su trato, pero sumamente hospitalario con el viajero. Desconfía profundamente del blanco o del mestizo, pero no demuestra hostilidad hacia él. Su cortesía lo obliga a beber de la primera copa con que se lo invita, pero rechaza abiertamente el alcohol sino es en las tres únicas festividades de su pueblo. En el sentido estricto de la palabra no tiene vicios, salvo que se le quiera imputar como tal, el aspecto todavía discutible de la masticación de la coca, en la que se inicia entre los 18 y 20 años, practicándola mesuradamente. La chicha no es su bebida cotidiana sino que está reservada para muy señaladas oportunidades, especialmente las vinculadas a los ritos de fertilidad del ganado. Vive nutrido de tradiciones, leyendas y mitos, que explican el mundo que lo rodea, los orígenes del maíz, la coca, los animales; la génesis de su música y de su danza, que según él, fueron copiadas del 'Kios', ave que sirve de inspiración a muchas de sus canciones y relatos. Su poesía, sumamente hermosa, toma como temas fundamentales las bellezas de la naturaleza y se manifiesta en canciones que anualmente deben ser renovadas por un poeta designado oportunamente y difundidas con ocasión del 'Chayampuy', por el trovador que desempeña el cargo de 'Apirinku'. Su observación del mundo sideral, le permite reconocer e identificar varios astros y constelaciones vinculados a su mitología y creencias. Guarda un conjunto de conocimientos que incluyen el manejo de los khipus o registro de anudaduras, por lo menos en tres variedades..."

En 1948 se funda el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA). Desde 1949, su primer director, Jehan Vellard, impulsa una investigación sobre la realidad cultural del Altiplano, en la cual participan estudiantes

peruanos e investigadores franceses como François Bourricaud. El estudio se basó en la observación focalizada del binomio comunidad-hacienda, permitiendo a los jóvenes antropólogos José Matos Mar y Rosalía Avalas llegar a las islas lacustres de Taquile y Amantani, a varias horas de viaje de la ciudad de Puno[7].

El estudio detallado de la tenencia de la tierra que allí realiza Matos Mar (1964), considera la propiedad como un patrón cultural, y a Taquile como una comunidad representativa de un área cultural: la Meseta del Collao. En Taquile, el estudio de evolución histórica de la propiedad reviste una importancia extraordinaria por el hecho de que los isleños compraron las tierras, lo que los convirtió en "los primeros en ser dueños de sus tierras respaldados con documentos públicos" (p. 75). Matos Mar registra ese largo proceso remontándose al siglo XVI, y termina dando cuenta del proceso contemporáneo de "acaparamiento de terrenos en manos de dos o tres indígenas acomodados que a su vez, los venden o arriendan a los de inferior condición económica" (p. 75). Este proceso es el resultado del hecho de que la propiedad "ha constituído durante muchos años la única meta de su existencia y por la cual lucharon duramente hasta su consecución" (p. 113). La observación antropológica detallada de evolución de la propiedad de la tierra actúa como "llave" para abrir otros temas: las características generales de la cultura taquileña; la relación entre propiedad, estructura social y familia; el sistema de autoridad, entre otros.

c. *Las comunidades de Huarochirí*

Entre 1952 y 1955, el Instituto de Etnología y Arqueología de San Marcos desarrolla el *Proyecto de estudios de Huarochirí-Yauyos*, bajo la dirección de José Matos Mar. Las investigaciones, que buscaron continuar el estudio anterior de la vecina Yauyos, se realizaron en las nacientes del río Mala, en 28 comunidades, que hacían parte de 13 pueblos, con una población total de 10,000 habitantes. A diferencia de los estudios anteriores, que buscaban

explicar a las comunidades en sí mismas, este proyecto comienza a relacionarlas con su entorno local y nacional. En ese sentido, el proyecto anunció la posterior introducción de los estudios de área[8].

El informe que presenta las conclusiones más interesantes es el de Julio Cotler (1959a), quien destaca el rol del parentesco en la sostenibilidad de las comunidades, efectivizado mediante el control de la propiedad de las tierras. Ese control comunal era posible mediante la endogamia. Un documento de 1896 encontrado por el autor en la comunidad de Larán, disponía la prohibición del "matrimonio con gente de otra comunidad" (p. 120).

La comunidad actúa, pues, apoyada en el parentesco, mediante diversas formas de control social cuya finalidad era "conservar la propiedad comunal... evitar que los intereses escaparan a manos extrañas, lo que ocasionaría, no sólo el resquebrajamiento de la propiedad comunal sino, por derivación, el de los vínculos existentes entre los comuneros, basados en la forma de propiedad" (p. 121). De esa manera la endogamia, el tabú del incesto y la residencia patrilocal de familia extensa, aparecían como los mecanismos del efectivo control comunal.

Ese mismo año Cotler publica *Los cambios en la propiedad, la comunidad y la familia en San Lorenzo de Quinti (Cotler, 1959b)*. Las comunidades del pueblo de San Lorenzo de Quinti, que fueron organizadas a partir de la reducción de ayllus desde 1576, son presentadas como *superviviencias de orden cultural* que a lo largo del tiempo han modificado su estructura y organización, pero que también han sabido conservar muchas características propias. La institución comunal es presentada enfrentando un activo proceso de cambios que, desde inicios de este siglo, transforma las estructurales y normas tradicionales, definiendo el desarrollo de una serie de cambios en la propiedad comunal (venta a sus miembros), en la familia (abandono de las normas de endogamia, predominancia de la familia nuclear de descendencia bi lateral y residencia neolocal) y en la

comunidad, que muestra un "proceso de desintegración y de reintegración" (p. 70).

Otro proyecto del Instituto de Etnología de la UNMSM fue la investigación sobre el valle de Lurín y el pueblo de Pachacámac (Matos Mar y otros, 1964). Este importante estudio de área significó la introducción de una nueva perspectiva de trabajo, pues se buscaba estudiar la organización social y cultural tomando como hilo conductor el seguimiento de los patrones de asentamiento existentes; además, se buscó la interdisciplinariedad que se reflejó en la realización de informes sobre los aspectos geográficos, médicos, mentales, agropecuarios, etnohistóricos, además de la tradicional etnografía antropológica. La primera parte del libro está dedicada al conjunto de valle de Lurín, Allí se registra la existencia de dos comunidades indígenas cuyo peso resulta mínimo frente a las 18 haciendas existentes. La segunda parte presenta el estudio del pueblo de Pachacámac, el cual revela la inexistencia de una definición clara de las ideas de comunidad y pueblo, que son usadas indistintamente. Pachacámac es presentado como un pueblo, debido a la desaparición de la comunidad, pues: "poderosos intereses económicos y políticos estrechamente relacionados, han terminado por hacerla desaparecer (a la comunidad) como organización social dejándola reducida a un grupo de dirigentes que pugnan por reivindicarle una serie de derechos, especialmente relacionados con propiedades comunales" (p. 219).[9]

d. El proyecto Vicos y las comunidades de Ancash

En el marco del desarrollo del Proyecto Perú-Cornell de antropología aplicada se escribieron muchos trabajos, los que no solamente estudiaron las comunidades del Callejón de Huaylas sino también las de otras regiones del país. Cabe destacar las investigaciones realizadas por David Andrews y Henry Dobyns en comunidades de Paseo, Paul Doughty en Huaylas,

Humberto Ghersi en Marcará, John Hickman en Chinchera, Puno, William Stein en Hualcán, Mario Vásquez y Héctor Martínez en Vicos.

Uno de los textos escritos como parte de las investigaciones del proyecto fue el libro *Carcas, la comunidad olvidada* (Castillo, Egoavil y Revilla, 1965), que podemos tomar como ejemplo pleno de las *"monografías de comunidad"*. El trabajo de campo se realizó utilizando las técnicas de la observación participante, posteriormente los datos fueron codificados según la *Guía para la clasificación de los datos culturales* de Murdoch. El texto se ordenó de acuerdo al siguiente cuadro de contenidos, que con leves variaciones era el modelo de las descripciones monográficas realizadas entonces en las comunidades: aspecto geográfico, demografía, aspecto económico, organización social, gobierno local, socialización y educación, salud e higiene y religión.

La comunidad de Carcas, compuesta por 102 familias y con un total de 429 habitantes, es vista por los antropólogos como una "sociedad" en sí misma, derivada de los antiguos ayllus (p.13), en la cual la condición de comunero solamente la tiene quien "asiste regularmente a los trabajos colectivos ... y cumple con la obligación de ser funcionario de las 6 fiestas religiosas que se celebran... A cambio de ello, adquiere el derecho de usufructuar las tierras de cultivo y pastoreo comunes" (p. 62).

Luego de señalar que se trata de una comunidad completamente indígena, por no tener población mestiza, la que reside en el vecino pueblo de Chiquián, el estudio reconoce simplemente dos grupos de status: los "ricos" y los "pobres". La sorpresa que espera al lector es descubrir que los "ricos" son una familia de cinco miembros "que posee el establecimiento comercial más surtido del lugar" (p. 53), los que se diferencian del resto porque "usan vestidos de fábrica al estilo mestizo, diferentes a los del resto de las personas, no asisten a los trabajos comunales y prefieren pagar en dinero sus inasistencias; sus chacras las entregan a otras para sembrar en "compañía" utilizando otras veces el servicio de peones para hacer trabajar

sus tierras. Hablan el castellano, usando el quechua solamente en algunos casos" (p. 53-54). Cuando se preguntan sobre la "identidad" de Carcas, los autores evidencian la fragilidad teórica de su trabajo, al señalar confusamente que

> *"La teoría de la cultura de los grupos humanos del Perú, no define exactamente a qué grupo pertenecen los habitantes de Carcas, por tanto, nosotros no podemos considerarlos como indígenas o como mestizos, ya que no se identifican, plenamente, con los caracteres de uno de éstos. Posiblemente esta situación se debe a que el grupo se encuentra en ascenso o transición del indígena al mestizo"* (p. 109).

e. Visiones de la comunidad

El libro representativo de estas décadas es, sin duda, *Estudios sobre la cultura actual del Perú*, editado por José María Arguedas (1964). Los trabajos que lo componen, fueron escritos casi todos con bastante anterioridad a su publicación y con motivaciones diversas. Las etnografías que habían sido escritas con los lentes del culturalismo aparecen desfasadas en una coyuntura (1964) marcada por las masivas movilizaciones campesinas que remecieron al país, generando los primeros intentos de reforma agraria. En ese contexto, el libro aparece rezagado, mayoritariamente en búsqueda del "mito" de la comunidad tradicional, estudiada como herencia de un pasado todavía presente que, a ojos de los antropólogos, aparecía como inmutable.[10]

Por ello, en la presentación Arguedas tiene que proponer una *relectura* de textos escritos con mucha anterioridad, en los cuales resulta excepcional la descripción de algunos procesos de cambio, pues las comunidades y la cultura son descritas como entidades en las que lo central son las permanencias. El único texto del libro que busca estudiar sobre todo los cambios es el artículo del propio Arguedas (1964b) sobre Puquio. Para

hacer justicia a los textos es necesario, por tanto, fijarse en su fecha de publicación antes que en el año de edición del libro que los compila.

Gabriel Escobar (1964) estudia Sicaya, una comunidad que define como "mestiza", pero lo hace *como si* se tratase de una comunidad indígena, evidenciando la falta de una distinción apropiada entre las situaciones descritas por los conceptos "indígena" y "mestizo" Posteriormente, la publicación del libro *Sicaya: cambios culturales en una comunidad mestiza*, de Gabriel Escobar (1973), basada en su antigua monografía de los años 40s reescrita en 1966, permitió contar con una sólida descripción de un tipo específico de comunidad definida como *mestiza*. Este libro intenta responder preocupaciones de los años sesenta (cambio cultural y mestizaje) en base a materiales recogidos en uno de los primeros trabajos de campo de la antropología peruana. Evaluando los resultados de esa vieja investigación, el propio Escobar señala que Sicaya "había sido estudiada como una entidad aislada sin considerar las múltiples influencias que habían surgido de las relaciones con el mundo externo" (p. 15).

En el caso de Sicaya, Escobar sintetiza de la siguiente manera su proceso de mestizaje:

> *"de haber sido una comunidad indígena cuando los españoles poblaron el valle, recibió por un tiempo un tratamiento especial de los conquistadores debido a los privilegios reales de las familias indígenas de los caciques (jefes), estos privilegios fueron poco a poco usurpados por los mestizos quienes, en un comienzo, eran un grupo marginal. Poco a poco adquirieron ascendencia por medio de matrimonios con las mujeres indias, por litigios sobre la tierra y muchas veces probablemente por el uso abierto de la violencia. Lo que probablemente fue una comunidad autosuficiente y "cerrada", se convirtió gradualmente en la comunidad mestiza abierta del presente, fuertemente orientada hacia el mundo de fuera. Además del cruce étnico, los cambios responsables de esta nueva*

> *configuración han sido la migracióntanto emigración como inmigración-, la movilidad social y una gradual integración en la vida económica y política del valle del Mantaro y del Perú central"* (p. 180).

Faron (1964) estudia la formación de dos comunidades en un val le costeño, pero sin suficiente información histórica. Mangin (1964), por su parte, estudia la estrificación social del Callejón de Huaylas sin una distinción clara de lo que son "clases sociales" y "castas", lo que le hace concluir que es "un asunto de elección si los grupos van a ser considerados como clases o castas" (p. 22). Al final, su estudio de estratificación distingue cuatro "clases sociales": criollos, mestizos, cholos e indios. A partir de una visión esencialista de la comunidad y de lo indígena, Mangin postula su desaparición:

> *"la comunidad quechua, como tal, ha desaparecido en el Callejón de Huaylas. En la hora actual, "comunidad indígena" no es "comunidad" ni es "indígena*". *Estas comunidades son entidades legales, las tierras comunales han desaparecido. Los llamados "comuneros" o miembros de la comunidad, generalmente están avanzando hacia el camino de ser cholos* o *mestizos; eso está ocurriendo en el Callejón de Huaylas. Muchas de ellas están fuertemente orientadas hacia el progreso a través de la educación. Prácticamente todas están siendo afectadas por los conflictos de tierras, El castellano casi siempre es hablado por la mayoría de los hombres y por casi todos los niños de edad escolar. La vestimenta indígena tiende a abandonarse. En otras palabras, la cultura de la comunidad indígena deja de ser predominantemente indígena"* (p, 33).

El artículo de Mishkin (1964) sobre la tenencia de la tierra en Kauri, basado en su trabajo de campo realizado a fines de los años 30, presenta también una imagen agonizante de la comunidad: "durante las últimas dos generaciones, los lazos de la comunidad dentro de la aldea han sido deshechos por el empobrecimiento y la diferenciación de las clases, resultado, especialmente, de las herencias desiguales ... La ausencia de intereses comunes y el fracaso de la comunidad para proporcionar seguridad, deshizo las organizaciones" (p. 147). El resultado de ello es que en su opinión "la comunidad libre ha evolucionado hasta no constituir ya una comunidad. Kauri se está descomponiendo en pequeños grupos de campesinos individuales, poseyendo tierras en considerable cantidad" (p. 149).

f. Una expedición hacia el pasado

La búsqueda de la comunidad original, supuestamente intocada por Occidente, impulsó la expedición a Q'ero de 1957, auspiciada por el diario *La Prensa*. El objetivo era la realización de un estudio antropológico, que aparecía presentado como un verdadero viaje hacia el pasado, hacia el descubrimiento del "último ayllu Inka".[11] Después de sortear una serie de problemas, la expedición partió del Cusco el 24 de Julio de 1955, realizando un largo viaje hasta llegar al pueblo de Q'ero la tarde del 27 de Julio, es decir tres días después de viajar en camión, a caballo y a pie. En esta expedición Efraín Morote recogió la primera versión del mito de Inkarrí, que después se hiciera famoso, y del cual posteriormente se encontraron variantes en lugares tan distantes como Ayacucho y Ancash.

El informe *El hombre y la familia: su matrimonio y organización político-social en Q' ero*, escrito por el jefe de la expedición, el antropólogo Oscar por Núñez del Prado (1964), expresa bien el interés por descubrir lo exótico del Otro, el indígena Q' ero, presentado como: "hombre de mentalidad clara y vivaz, ingenuo y franco al mismo tiempo, habla poco y

se siente mortificado cuando se le quiere hacer repetir lo que tiene dicho. Es severo en su conducta, parco en su trato, pero sumamente hospitalario con el viajero" (p. 280). Al igual que su conducta, se describe también la poesía, el vestido, la textilería, los cultivos, los rebaños, la familia, las costumbres matrimoniales, etc., de los Q'ero, en términos de "otredad" cultural y con notoria influencia de la corriente de "cultura y personalidad".

El texto resalta las peculiaridades de la "sociedad" Q'ero, la que de ese modo aparece como un objeto de estudio equiparable a las sociedades y culturas estudiadas por los antropólogos en cualquiera de los continentes y de la misma manera que son invisibles los funcionarios coloniales en muchas monografías antropológicas clásicas, en el texto de Núñez del Prado hay un personaje invisible: el patrón, que representa a lo occidental y al poder, pues resulta que Q'ero era una comunidad dependiente de una hacienda.[12]

4. LA *GRAN TRANSFORMACION:* 1960-1980.

Desde mediados de la década de 1960 y a todo lo largo de la siguiente década, ocurre un verdadero cambio en los estudios sobre comunidades, que se refleja en la realización de múltiples trabajos guiados por preguntas e hipótesis nuevas.

a. De las monografías de comunidad a los estudios de áreas

La *gran transformación* de los estudios de comunidades se debió a la reunión de una serie de factores, entre los que cabe mencionar la crisis del culturalismo norteamericano, la influencia creciente del marxismo, el apogeo del estructuralismo, el impacto de la teoría de la dependencia en el contexto de aceleradas transformaciones de la sociedad peruana. Ello se reveló en la sustitución de los anteriores estudios monográficos de comunidades aisladas por los nuevos estudios de áreas, al interior de los cuales las comunidades siguieron siendo objeto de detalladas

investigaciones etnográficas, pero mediante una perspectiva distinta del dualismo cultural anterior, pues ahora se trataba de dar cuenta de los cambios más que de las permanencias. Comunidades y haciendas, pensadas como parte de unidades regionales estrechamente vinculadas a la realidad nacional y mundial, fueron estudiadas atendiendo a su evolución histórica de largo plazo y a su vinculación con los procesos y estructuras de dominación. Además, la preocupación anterior por la "integración" fue reemplazada por enfoques preocupados por la planificación del desarrollo comunal[13].

En 1964, el Instituto de Estudios Peruanos, fundado ese mismo año, diseña y comienza a ejecutar el *Proyecto de estudios de cambios en pueblos peruanos*, que permitiría la renovación de las investigaciones sobre las comunidades. Dicho proyecto (Matos Mar y White, 1966), partía de una revisión de la agenda de trabajo de la antropología, la que según sus autores se había centrado en realizar un registro urgente de los modos de vida de los diferentes pueblos y culturas tradicionales del mundo. Distanciándose de esa agenda, el proyecto partía de una definición de la situación peruana como "subdesarrollada, caracterizada, entre otras cosas, por la existencia de una distribución muy desigual de los recursos" (p. 9). La perspectiva de investigación ya no busca generalizar una situación local estudiada en profundidad, sino que se parte de una hipótesis general: "El pluralismo de situaciones nos lleva a considerar la idea de una sociedad semejante a un archipiélago, con islotes incomunicados entre sí y dependientes de un solo eje o núcleo, la ciudad capital y la clase alta y sus valores" (p. 10).

Con esas premisas de partida, que revelan una considerable distancia respecto del sustrato teórico y metodológico antes predominante, el proyecto se propuso estudiar los valles costeños de Virú, Moche y Chancay; y los valles serranos del Mantaro, Urubamba, Huamanga y Arequipa. Se trataba pues de estudios de áreas, pensadas en su relación con el conjunto

nacional, que reemplazaban a los los estudios detallados de comunidades aisladas y remotas.

b. Las comunidades del valle de Chancay

El proyecto alcanzó sus mejores resultados en el valle de Chancay, que se convierte a lo largo de la década, como antes en el caso de Vicos, en un importante laboratorio de investigación y enseñanza, bajo la dirección de José Matos Mar y con estrecha colaboración entre los investigadores del IEP y de San Marcos[14]. Los trabajos resultantes fueron la base de muchas tesis presentadas en dicha universidad, así como de múltiples artículos y libros publicados posteriormente[15].

En 1968, la publicación del libro *Estructuras tradicionales y economía de mercado: la comunidad de indígenas de Huayopampa*, escrito por Fernando Fuenzalida, José Villarán, Jürgen Golte y Teresa Valiente (1968), significó una verdadera ruptura con la tradición de estudios de comunidad. Desde las primeras páginas los autores destacan la inoperancia de considerar a la comunidad como una entidad "inmutable desde el *illo tempore* del incario o de la reducción toledana (que) ha entrado luego en repentina transformación al contacto con la técnica moderna" (p. 20). Para los autores esta perspectiva conduce a mostrar la comunidad como "una resistencia más o menos efectiva o como una entidad en disolución, pero siempre pasiva y puramente receptora" (p. 20). En contraste con ello, el libro se propone la consideración de la comunidad como una "estructura viva funcionando en un campo de estímulos múltiples que la obligan a un reacondicionamiento ininterrumpido" (p. 21), interpretada mediante la hipótesis del pluralismo de situaciones sociales y culturales,

Esa perspectiva lleva a la realización de una investigación sumamente novedosa, que articula la recolección de información cualitativa y cuantitativa en el trabajo de campo, buscando la reconstrucción de la evolución histórica de la comunidad y el reconocimiento de sus relaciones

con el entorno regional y con los procesos mayores que generan su constante reacondicionamiento. El gran descubrimiento fue que en Huayopampa la mercantilización no había desintegrado los rasgos comunitarios, pues la comunidad aparecía más bien como uno de los factores explicativos de una exitosa integración mercantil. Esta aparente paradoja que se expresa desde el título del libro –estructuras tradicionales y economía de mercado– rompía la supuesta dicotomía excluyente entre tradición y modernidad, propia de casi todas las teorías por entonces en boga: indigenismo, culturalismo (aculturación, continuum folk-urbano), desarrollismo y también el marxismo, Como señalaron Degregori y Golte en una evaluación posterior (1982: 361): "fue en el estudio de Huayopampa donde se pudo ver, claramente, cómo una realidad campesina exhuberante y compleja rebasaba los marcos teóricos entonces vigentes".

Un trabajo de campo realizado en Huayopampa en 1980, quince años después del estudio original, comprobó que: "lo más sugestivo sigue siendo su integración al mercado, unida a la fortaleza de su estructura comunal" (Degregori y Casaverde, 1982: 425),

En *Migración y cambio estructural: la comunidad de Lampián* (Celestino, 1972), la investigación registra los cambios ocurridos en esa comunidad como consecuencia de la quiebra de la estructura tradicional y su posterior modernización, proceso en el cual el principal actor resulta ser un grupo de jóvenes migrantes expulsados anteriormente de Lampián, que retornan años después e impulsan una serie de innovaciones, que modernizan y a la vez fortalecen la comunidad,

Otra investigación importante fue recogida en *Dependencia y desintegración estructural en la comunidad de Pacaraos* (Degregori y Golte, 1973). Aunque asumieron con demasiada rigidez la perspectiva de la teoría de la dependencia, los autores buscaron "ilustrar los procesos de dominación y dependencia a un nivel que podríamos llamar microestructural…arrojar luz sobre el modo específico en que operan los

últimos eslabones de la cadena de dominación a nivel regional y comunal" (p. 9), Para ello, mediante la revisión cronológica de la diferentes modalidades de dependencia se estudia el proceso histórico de la comunidad, resaltando su "matriz colonial" y su proceso de diferenciación interna que tuvo como punta de lanza la privatización de las tierras irrigadas desde inicios del S. XX. En la época del estudio: *"El gobierno comunal se hallaba extremadamente debilitado, los lazos familiares tradicionales bastante deteriorados, buena parte de la población se pauperizaba cada vez más, teniendo que recurrir a la venta de su fuerza de trabajo"* (p. 10).

La respuesta de la comunidad fue una "solución hacia fuera" basada en la educación y la migración, que descapitalizaban la comunidad y la polarizaban en sectores con intereses muchas veces opuestos, prolongando su crisis y ahondando su desintegración: "Todo el aparato comunal, sus sistemas de cargos, fiestas y faenas...se resienten ante las condiciones que recientemente impone la sociedad nacional" (p. 93).

A pesar de que significaron una verdadera renovación de la antropología[16], las investigaciones sobre las comunidades del valle de Chancay siguieron basándose en el estudio de comunidades específicas, cada una de las cuales era objeto de trabajos de campo a profundidad, lo que evitaba una comparación adecuada[17]. Esa es una de las razones que explican la gran ausencia del estudio de las comunidades del valle: no se hizo una adecuada indagación de las razones por las cuales el proceso de modernización que afectaba al conjunto generó diversas situaciones resultantes, Los casos de Huayopampa, Pacaraos y Lampián ilustran esto, pues las tres comunidades habían buscado su modernización desde inicios de siglo, pero en el momento de las investigaciones presentaban una situación disímil, frente a la cual la idea de la desfavorable situación ecológica como variable explicativa resulta insuficiente[18].

c. *Las comunidades del valle del Mantaro*

Otro resultado notable del Proyecto de estudio de cambios en pueblos peruanos, fue el estudio del valle del Mantaro, cuyos resultados fueron publicados en *Poder y conflicto social en el valle del Mantaro* (Alberti y Mayer, 1974). El trabajo se propone una interpretación global del desarrollo regional considerando nuevos problemas como la urbanización, el intercambio comercial con otras regiones, la diferenciación económica y social, entre otros procesos producidos debido al fuerte impacto del desarrollo capitalista en el valle, caracterizado por la ausencia de una estructura de haciendas fuerte y la existencia de comunidades sumamente dinámicas. Considerando los casos de Mito, Cajas y Pucará la idea eje del libro es que la quiebra del sistema de dominación tradicional en el Mantaro ocurrió como efecto de "la penetración del capitalismo en la región" (p. 197) de manera que el proceso de cambios:

> *"ha seguido pautas muy desiguales, afectando en forma diferencial los distintos niveles de su estructura. Así, tanto la emergencia como la caída de sus grupos sociales resultan de la convergencia de factores externos y de particularidades locales, que en un proceso de mutuo ajuste han dado lugar a un típico caso de desarrollo desigual y combinado"* (p. 22).

Bajo esta perspectiva las comunidades son estudiadas como parte efectiva de una historia mayor, y no como el reducto ahistórico de alguna cultura intocada[19]. El hallazgo central es que las comunidades del Mantaro, fueron más dinámicas que las haciendas del valle de Yanamarca en su respuesta al capitalismo, integrándose más rápido al proceso de su expansión. Las investigaciones reforzaban así las conclusiones del proyecto Chancay, rompiendo con la imagen de las comunidades como tradicionales por naturaleza, al postular el mayor potencial modernizador de por lo menos esas comunidades en comparación con las haciendas serranas. En Yanamarca, el señorialismo actuaba como freno ante la modernización. El

libro proseguía las pistas de los valiosos estudios de José María Arguedas sobre la peculiar evolución de las comunidades del valle del Mantaro y la formación allí de una cultura mestiza de proyección nacionalizante, que sin embargo no renunciaba a sus rasgos originales[20].

d. Nuevas visiones de la comunidad

Una de las primeras visiones sobre la comunidad que buscó romper con la imagen propagada por la antropología culturalista y el indigenismo, fue la que ofreció François Bourricaud (1967) en su importante libro *Cambios en Puno, estudios de sociología andina*. Para Bourricaud, la imagen del ayllu popularizada por Bandelier y Saavedra no era utilizable, debido a la ausencia de un conocimiento adecuado de la organización agraria precolombina que pudiese aclarar lo que realmente era un ayllu. Respecto a la comunidad, sostiene que ningún criterio preciso pudo definirla, por lo cual la palabra "se emplea de una manera tan vaga, y se aplica a situaciones tan alejadas unas de otras" (p, 92), Además, constata que "muy a menudo encontramos que en las tradiciones indígenas hay menos creencias y ritos propios de los autóctonos que costumbres de la España del siglo XVI transportadas a América" (p, 83). Bourricaud sostiene, por ello, que ante la dificultar de definir la comunidad a partir de un conjunto de instituciones específicas, podría caracterizársele por la solidaridad y el espíritu comunitario de sus miembros, así como por "instituciones constantes y bien definidas" (p. 97).

En 1968, la publicación del libro de José María Arguedas, *Las comunidades de España y del Perú*, enterró la vieja imagen que presentaba a las comunidades como reductos precolombinos supervivientes a la Colonia y República. Arguedas desarrolla un plan de investigación sumamente original, mediante la formulación de preguntas precisas de investigación[21] y compara las comunidades españolas de Bermillo y la Muga con las comunidades de Puquio y el valle del Mantaro. Luego de un

largo y detallado estudio etnográfico, Arguedas concluye que las comunidades andinas fueron organizadas sobre el modelo de los ayuntamientos españoles, lo que es señalado sin ambages:

> *"No tenemos, pues, duda alguna acerca de que la organización de los municipios de indios fue dispuesta por los colonizadores españoles tomando de modelo los Ayuntamientos comunales hispánicos, así como la creación de las tierras del común y el sistema de administración, adaptándolos a la organización del antiguo ayllu prehispánico"* (p. 202).

Este proceso de entronque ocurrido entre los ayllus prehispánicos y los municipios españoles, explicaría el origen de las contemporáneas comunidades andinas. Arguedas observa que tanto en España como en Perú las comunidades se debaten: "…entre la tradición que creó vínculos cooperativos entre los vecinos y la presión externa que trata de desintegrar las bases de tales vínculos para convertirlas en sociedades en que los hombres se enfrenten cada vez más agudamente unos a otros, mediante una carrera competitiva para acumular bienes materiales" (p. 346).

En su opinión, las comunidades peruanas presentarían mayores posibilidades de resistir este proceso desintegrador debido a que "las fuerzas endógenas de los pueblos peruanos son... mucho más poderosas en cuanto a su ethos comunitario" (p. 346). Basándose en el caso del valle del Mantaro, donde a pesar del "más alto grado de desarrollo ...se mantienen vínculos de cooperación y de cohesión" (p. 346), Arguedas sugiere la posibilidad de un curso histórico distinto, pues en el Perú se registra la "supervivencia de tradiciones que vienen desde períodos más antiguos que el propio Imperio Incaico. En España, también, la tradición es igualmente antigua. Pero en Sayago no existe el factor étnico diferenciante" (p. 346).

Los intentos iniciales de Bourricaud y Arguedas fueron ahondados por un par de textos que condensaron las investigaciones realizadas hasta ese

momento, intentando la construcción de modelos teóricos explicativos de la situación rural. Se trata de los ensayos de Julio Cotler (1968), *La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú*, y de José Matos Mar (1968), *Dominación, desarrollos desiguales y pluralismos en la sociedad y cultura peruana*.

Según Cotler (1968): "contrariamente a lo que algunos "indigenistas" suponen, la autonomía de las comunidades es espuria, en tanto las autoridades indígenas canalizan las órdenes del patrón o de las autoridades distritales y la solicitud de favores, además de que los comuneros, independientemente, son clientes de los mestizos de los pueblos" (p. 170). La población indígena, de esa manera, es vista en el marco de una peculiar *mecánica de la dominación* que en el caso del régimen hacendario se basada en la "fragmentación social" entre patrones y colonos.

El artículo *Estructura de la comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis de trabajo*, de Fernando Fuenzalida (1970), por su parte, presentó una nueva visión del origen y la naturaleza de las comunidades. Utilizando como base un conjunto de monografías correspondientes a 24 comunidades del altiplano aymara, Cusco, Ayacucho, Huánuco, Junín, Cerro de Pasco, Huancavelica, Ancash y Lima, Fuenzalida estudia la conformación de una *matriz colonial* en la organización social, política y simbólica de las comunidades indígenas, dando cuenta de las distorsiones impuestas por la administración colonial sobre la previa organización social de los ayllus, proceso que termina en la conformación de las comunidades y su articulación al engranaje de dominación colonial. Para el autor este proceso fue extremadamente diverso, y como producto de ello encontramos una gran heterogeneidad entre las comunidades contemporáneas, situación que refleja la "artificialidad" de "la imagen de la comunidad unitaria, enquistada e inmutable desde el siglo XVI hasta la actual modernización..." (p. 247)[22].

Uno de los puntos más interesantes del trabajo es la distinción entre comunidad y ayllu, conceptos que desde el indigenismo fueron usados

indistintamente. Para Fuenzalida la comunidad vendría a ser "una asociación artificial de unidades corporadas de base parental, no emparentadas entre sí, y (...) el producto de esta asociación bajo la forma de un seudolinaje. Las condiciones en las que esta estructura es posible están estrechamente en dependencia de la matriz colonial en la que la comunidad ha estado envuelta durante los primeros cuatrocientos años de su existencia" (p. 223).

De otro lado, el artículo *Comunidades indígenas del área andina* (Matos Mar 1970), puede considerarse una síntesis de los muchos años de trabajo dedicados por su autor al entendimiento de las comunidades, y de sus intentos anteriores por definir su imagen general (Matos, 1965, 1959). Apoyándose en muchas monografías, Matos construye un modelo generalizable al conjunto de la región andina, según el cual:

> *"la comunidad indígena no puede entenderse ni como polo folk de la sociedad nacional ni como una mera agregación de familias emparentadas, sino como una modalidad de organización social y productiva definida por la combinación de propiedad colectiva y usufructo individual de la tierra, el ejercicio compartido del poder y por un sistema de valores que exalta estas características, entre las que sobresale la cooperación…* (Estas características) *se ven paulatinamente modificadas y diluidas por las presiones de la sociedad capitalista en cuyo contexto la comunidad se halla inserta"* (p. 203).

El autor sostiene que no existe un único origen común a todas las comunidades, sino orígenes diferenciados sobre la base de una inicial y limitada matriz colonial. El número de comunidades constituídas por la política de las reducciones toledanas en la segunda mitad del siglo XVI solamente habría llegado a un millar. El resto se habría originado

posteriormente, a lo largo de la colonia y sobre todo en los siglos XIX y XX[23].

Por esos mismos años se publican también novedosos ensayos sobre raza y etnicidad, especialmente en el libro *El indio y el poder en el Perú* (Fuenzalida y otros, 1970).

e. Marxismo, etnohistoria y ecología

Como hemos visto, durante las décadas de 1960 y 1970 se registra la introducción de nuevos temas de investigación y la asimilación de diferentes ópticas teóricas: Del culturalismo y el desarrollismo se transita a la teoría de la dependencia y al marxismo. Esto significó que los antropólogos intentaran ópticas y temas nuevos como, el proceso de diferenciación social y económica, los modos de producción o la formación de clases sociales en el campo.

Así, en su texto sobre el carácter predominantemente capitalista de la economía peruana, Montoya (1971) estudia las comunidades como parte del *modo de producción comunal*, partiendo de un rechazo frontal al culturalismo y funcionalismo, que el autor recusa como empiristas. Como parte de esa crítica, Montoya sostiene que la comunidad:

> *"no es más una unidad social homogénea, igualitaria. Esta imagen... es un mito que es necesario destruir. Sin duda existen aún formas colectivas de trabajo, una tradición comunitaria y otras supervivencias deformas de solidaridad. Pero éstas, son eso, supervivencias y por lo tanto no es correcto caracterizar a la comunidad por sus supervivencias"* (p. 58).

En su opinión, las comunidades sufren una profunda transformación que se refleja en la quiebra del relativo equilibrio en la relación comuneros-tierra, Las consecuencias son la parcelación, la acumulación de tierras en manos de algunos comuneros, la inexistencia de tierras para repartir y la

obligada expulsión de los jóvenes de la comunidad, El proceso de diferenciación: "va quebrando lenta pero seguramente la estructura de la vieja comunidad más o menos igualitaria" (p. 57). Esta constatación le lleva a sostener la caducidad del concepto culturalista de comunidad. Pero Montoya no brinda una conceptualización alternativa, debido a que su interés es sostener que: "la mayor parte de comuneros está dentro de la situación de clase, de la clase de campesinos parcelarios (pequeños propietarios, pequeños burgueses rurales) como clase de transición entre la consolidación de la propiedad burguesa en el campo y la marginalización" (p. 59).

Esta visión de las comunidades le hace rechazar la tesis de que las comunidades podían ser la base de un desarrollo socialista posterior:

> *"El populismo al suponer que la comunidad está lista para el socialismo por su tradición de solidaridad, es totalmente hueco y valen, en este sentido, para el caso peruano las duras críticas de Lenin a los populistas soviéticos que veían en las comunidades las grandes bases para el socialismo. El populismo de Castro Pozo en este momento, no tiene más sentido"* (p. 58-59).

De esta manera, al trasladar mecánicamente las críticas de Lenin a los populistas rusos, Montoya asume una perspectiva distinta a la que décadas atrás postularan Mariátegui y Castro Pozo independientemente de las tesis de Marx sobre el futuro de la comuna rural rusa, que se conocieron recién en los años sesenta.

En 1979 se publica el libro *Producción parcelaria y universo ideológico. El caso de Puquio* (Montoya y otros, 1979), representativo de un nuevo modelo de monografías realizadas desde una perspectiva marxista. El estudio es un análisis detallado de la historia, la estructura productiva, el universo ideológico y comunal de Puquio, capital de la provincia de Lucanas en Ayacucho, en cuyo seno se encuentran las

comunidades de Qollana, Chaupi, Qayao y Pichqachuri, que hiciera famosas José María Arguedas en su novela *Yawar Fiesta*. La imagen resultante es que las comunidades enfrentan una situación de desestructuración, como resultado de un largo proceso histórico antiandino y anticomunal, en el que el impacto del Estado y la expansión mercantil capitalista han vuelto predominante una estructura agraria parcelaria contraria a la estructura de la comunidad. Esta crisis se evidencia en la "permanente contradicción entre la norma ideal y la práctica social al interior de las comunidades" (p. 205), en lo referente a las obligaciones, los derechos y la propia condición comunera. El carácter parcelario de la estructura agraria de Puquio es común a *mistis* y a *naturales*, por lo cual la diferenciación "resulta de la concentración de parcelas de riego" (p. 204), y ocurre tanto en el mundo de los mistis como en el de las comunidades, las que en medio de su crisis de desestructuración aparecen perdiendo sus tierras de riego y pastos, el control del agua, el control de la vida social y política comunal evidenciado por ejemplo en la sustitución de alcaldes varas por guardias civiles. De este modo, el libro se ubica en las antípodas de las previas visiones mitificantes de la comunidad, la cual aquí simplemente desaparece frente a la exclusiva existencia de meros campesinos parcelarios.

En dos sugerentes artículos posteriores, Montoya (1980a y b) emprendió pioneramente el estudio de la evolución de las relaciones entre Estado y comunidades en el largo plazo, y el problema del surgimiento de una estructura embrionaria de clases en el seno de las comunidades. Sobre las clases en las comunidades, Montoya (1980b) describe el proceso de diferenciación, que se expresa en la existencia de comuneros ricos (*apus*) y pobres (*huakchas*). Las bases de esta diferenciación se encuentran en:

> *"la actividad comercial, los servicios de transportes y, complementariamente, en la propiedad de una mayor o menor cantidad de ganado... La desigualdad en el acceso a la tierra existe*

> *pero no es suficiente para diferenciar significativamente a quienes tienen más parcelas de quienes tienen menos"* (p. 209).

Tal proceso, definido por la penetración del capital comercial en el campo, se expresaría en la "existencia de una estructura embrionaria de clases dentro de las comunidades" (p. 208), que mediante la diferenciación produce distorsiones pero sin lograr hacerlas estallar. Esto se explicaría por "la vigencia de la comunidad" (p. 209). Para Montoya: "las comunidades campesinas son, en esencia, un conjunto de unidades domésticas reunidas dentro de una institución de antiguas y lejanas raíces históricas tanto prehispánicas (el ayllu) como hispánicas (tierras del común)" (p. 203).

Esta definición resulta insuficiente, pues se queda en el reconocimiento de las unidades domésticas pensadas como parte de un sistema de producción parcelario, pero no dice mucho sobre la institución "de antiguas y lejanas raíces". ¿Por qué persiste? Entender a la comunidad como una mera agregación de unidades domésticas, le impide dar respuesta a esta pregunta y deja también de lado la dimensión simbólica o "ideológica" de esa institución, que tampoco había sido abordada adecuadamente en su libro anterior (Montoya y otros 1979).

Finalmente en *La SAIS Cahuide y sus contradicciones* (Montoya y otros, 1974), representó uno de los primeros intentos realizados desde la antropología para entender las transformaciones producidas a partir de la Reforma Agraria en haciendas y comunidades. Mediante una investigación exploratoria, destinada por ello a la descripción y no al análisis, se buscaba entender el modelo agrario de las Sociedades Agrícolas de Interés Social, mediante el estudio de la organización, el funcionamiento y las contradicciones sociales en la SAIS Cahuide, ubicada en la sierra central.

También el libro de Marcelo Grondín (1978), buscó ofrecer una crítica frontal de la imagen mitificada de la comunidad andina como institución, igualitaria, democrática y solidaria. El estudio fue realizado a inicios de los años 70s en la comunidad de Muquiyauyo, que había sido objeto de

investigaciones anteriores como las de Castro Pozo y Richard Adams. La hipótesis de su trabajo, inspirada en una versión crítica de la teoría de la dependencia es que:

> *"El fenómeno de dependencia local, si bien forma parte de un sistema nacional, se debe en gran parte a la estructura local de la comunidad cuyos mecanismos ponen en manos de los grupos más potentes los medios de control que les dan acceso a los excedentes y, por otra parte, les permite conseguir la participación de sus miembros en el proceso de su propia explotación"* (p. 21)

La reconstrucción minuciosa de la evolución de Muquiyauyo, le permite observar que a lo largo de su historia la organización comunal es instrumentalizada por grupos dominantes, siendo funcional a su hegemonía. De esa manera se dibuja la tesis central del libro: que la comunidad es un instrumento de explotación interna del campesinado. Para Grondín esa explotación: "es estructural y... la organización comunal es el instrumento que permite realizarla" (p. 23). Por ello, sostiene, se trataría de una "explotación calculada".

Las ideas de Grondín, sugerentes e importantes, no han recibido la atención que se merecen, entre otras razones debido a la escasa circulación de su libro en el Perú. La fuerza de sus afirmaciones es mayor por cuanto Muquiyauyo fue presentada como el modelo de la comunidad igualitaria. A pesar de estas consideraciones, queda sobre el tintero el problema de la representatividad, pues no es suficiente el solitario trabajo de Grondín para generalizar dicha situación al conjunto de las comunidades andinas[24]. Además, se trata de una visión pesimista, por cuanto asume la situación de explotación estructural como algo dado y prácticamente inevitable.

Una aproximación sustancialmente diferente a la economía de las comunidades campesinas, se inspira en los trabajos de John Murra (1955, 1975). Correspondió a César Fonseca (1972) abrir el camino de la

articulación entre los estudios de comunidades y la etnohistoria andina. Tres son los temas centrales estudiados por Fonseca: la continuidad del ideal del uso vertical de un máximo de pisos ecológicos en las comunidades contemporáneas, el intercambio de productos entre campesinos de comunidades ubicadas en diversos pisos ecológicos y la estratificación social. Pero más que en la novedad de los temas, el aporte de su trabajo se encuentra en la introducción de una perspectiva teórica sumamente original, que logra articular la etnohistoria con el marxismo, permitiendo estudiar la peculiaridad de las instituciones andinas sin recurrir a explicaciones atemporales ni a las fórmulas de la ortodoxia marxista. Algunos años después, esta perspectiva produjo una de las más renovadoras investigaciones sobre la organización productiva comunal, realizada en la cuenca del río Cañete, generando nuevos conceptos como el de *zonas de producción* (Mayer y Fonseca, 1979).

En la misma línea puede ubicarse el libro *Reciprocidad e intercambio en los andes peruanos*, que editaron Giorgio Alberti y Enrique Mayer (1973), reuniendo un conjunto de trabajos referidos a diversos aspectos de la economía mercantil y de subsistencia en las comunidades. También puede citarse la valiosa antología *Pastores de puna, uywamichiq punarunakuna* (Flores Ocho a, 1977), que reúne un conjunto de trabajos sobre el pastoreo altoandino y las comunidades de pastores. El estudio de estas comunidades resulta ser, en gran medida, el de la efectividad de la civilización andina para organizar la subsistencia humana más allá de los 3,800 m.s.n.m.

5. DIVERSIFICACION TEMATICA DE LA ANTROPOLOGIA: DECADAS DE 1980 Y 1990.

A lo largo de las décadas de 1980 y 1990, el tema de las comunidades deja de ser central en la antropología. El estudio de algunos temas específicos de la realidad comunal va sustituyendo paulatinamente a la previa consideración de las comunidades como un todo. Posteriormente, el tema

termina siendo uno entre muchos, dentro de perspectivas teóricas y metodológicas sumamente diversificadas.

a. Organización andina, economía y ecología

La década de 1980 comienza con la publicación de *La racionalidad de la organización andina* Golte (1980a). Profundizando la línea de investigaciones abierta por Murra (1975) y Fonseca (1972), a los que aúna una mayor consideración de los aspectos ecológicos y productivos, el texto define por primera vez el sentido y la organización propia de la agricultura andina, explicando en ese marco la naturaleza y el rol de las comunidades.

El trabajo sostiene la tesis de una correlación directa entre la presencia de las condiciones para la *organización andina*, es decir, el manejo simultáneo de varios ciclos ecológicos y la cooperación necesaria para su manejo, y la existencia de las comunidades como "formas sociales" necesarias para el cultivo policíclico y por la baja productividad, que de esa manera serían consustanciales a la *organización andina*. Sobre la base de esta constatación, puede entenderse mejor el valioso análisis de Golte sobre la organización compleja del manejo del medio y la cooperación en la agricultura andina, las relaciones con el mercado y los dilemas de la productividad.

Las proposiciones de *La racionalidad...*, fueron ahondadas en trabajos posteriores, entre los que mencionaremos *La codeterminación de la organización social andina* (Golte y De la Cadena, 1986), texto cuya importancia consiste en demostrar que la organización económica de las comunidades opera articulando las esferas de subsistencia e intercambio mercantil. La separación entre mercado y subsistencia, considerados como elementos contradictorios y excluyentes en la convencional percepción de las comunidades resulta, pues, artificial y engañosa. La perspectiva abierta por Golte y de la Cadena, presenta de esa manera una imagen de las comunidades contemporáneas acorde con los avances logrados por la

historiografía andina, de acuerdo a la cual las comunidades fueron parte efectiva del mercado interno colonial por lo menos desde la formación del dinámico espacio económico colonial eslabonado a partir de los requerimientos de la producción minera, y que cubría los territorios que van desde el norte argentino hasta Quito (Assadourian, 1982).

Así, la comunidad, entendida como uno de los niveles necesarios para la reproducción de la organización andina, es conceptualizada por Golte y de la Cadena, para efectos exclusivos de su trabajo, de la siguiente manera: "por comunidad entendemos aquellos espacios físicos y sociales en los que se desenvuelven instituciones campesinas que actúan tanto en esferas mercantiles como no mercantiles, en momentos sucesivos o simultáneos" (p. 32).

Posteriormente, artículos escritos por Enrique Mayer y Marisol de la Cadena, demuestran cuán útil puede ser la utilización de la perspectiva de la *organización andina* para el estudio de situaciones concretas. Mayer (1989), mediante el concepto de *zonas de producción*–acuñado como producto de su trabajo de campo en Cañete con César Fonseca– da cuenta de la importancia de la comunidad como institución reguladora del manejo productivo del territorio y del rol de las unidades domésticas en la agricultura andina, planteando la existencia de una tensión permanente entre las unidades domésticas y la comunidad. Las primeras "pugnan por cuanta autonomía e independencia sea posible" mientras la comunidad "impone restricciones y controles" (p. 29)[25].

La peculiar dialéctica resultante vincula lo individual-familiar y lo colectivocomunal, definiendo así la composición "heterogénea" y "diferenciada" de las comunidades, las que aparecen compuestas por diversos grupos de interés: "La función de la organización comunal es la de llegar a un consenso entre los diversos intereses y determinar las reglas y condiciones para trabajar en las zonas de producción" (p. 66).

El reconocimiento de la *andinidad* de esta compleja organización que articula los roles y funciones de orden político, social y ritual de la unidad comunal, no es parte de ninguna mistificación. Mayer señala más bien que ni las *zonas de producción* ni el *control comunal* de la producción son rasgos específicamente andinos pues "están también presentes en otros ambientes de montaña como los Alpes y el Himalaya" (p. 72). Lo excepcional de la experiencia comunal andina sería la flexibilidad y dinamismo de la organización social local.

Una posición similar sostiene Marisol de la Cadena (1989): "no es el control vertical de un máximo de pisos ecológicos la peculiaridad de los Andes, sino las instituciones sociales a partir de las cuales se organiza este control vertical y las relaciones mediante las cuales éste se hace efectivo" (p. 80).

El trabajo estudia también los rasgos y funciones de la diferenciación y el conflicto dentro de la comunidad, pero sin la obsesión por la formación de clases sociales de otras visiones inspiradas en el marxismo. Para de la Cadena, la diferenciación no es un proceso homogéneo y no puede ser visto como algo acabado, por lo cual "quizá se puede hablar de la existencia de una burguesía agraria y proletariado rural sólo en las regiones donde el desarrollo tecnológico en la agricultura ha sido históricamente favorecido" (p. 94). El conflicto:

> *"no nace de la posibilidad de producir excedentes para beneficio individual, sino ante la posibilidad de administrar para beneficio familiar o grupal los recursos o los excedentes comunales. Las autoridades comunales son las encargadas de administrar los recursos y de resolver los conflictos; las decisiones con respecto a ello pueden favorecer a una familia, a un grupo de familias* o *a toda la comunidad"* (p. 99).

La autora identifica y describe tres situaciones de conflicto en las comunidades: a) aquellas en las que el conflicto es resuelto colectivamente, b) situación de conflicto permanente, c) conflictos individuales. Ella concluye que el conflicto es "uno de los rasgos característicos de la comunidad campesina conternporánea" (p. 115), y que su existencia no implica la "desestructuración" de la unidad comunal. Otro de los puntos importantes del texto es el referente a las relaciones entre lo individual-familiar y lo colectivo en la comunidad. De la Cadena crítica tanto la idealización colectivista e igualitaria de la comunidad, como la propuesta que la concibe como una mera reunión de campesinos parcelarios (Montoya, 1979). En su opinión, las comunidades articulan las lógicas individual-familiar y colectiva-comunal:

> *"las familias campesinas* necesitan *técnicamente de instancias colectivas (grupales* o *comunales) para su reproducción, por lo que el desarrollo de ciertos aspectos individuales –como la propiedad de la tierra– no excluye la existencia de instituciones comunales...*
> *la cooperación es una forma de producir y de reproducirse que relaciona individuos y familias en distintos niveles de agregación, que puede existir independientemente de la vigencia local de la comunidad y más allá del territorio físico de la misma. Siendo un rasgo fundamental en el proceso de trabajo en los Andes, generalmente, se encuentra presente también en el nivel comunal de organización"* (p. 114).

El aporte de la corriente representada por Fonseca, Golte, Mayer, de la Cadena y otros permitió a la antropología lograr una imagen coherente de la naturaleza de las comunidades, al margen de la mistificación primordialista y de la ideologización. A partir del estudio de la organización productiva de la comunidad, explicada en relación con el medio ecológico, esta corriente logra entender los aspectos y roles organizativos, territoriales,

institucionales e identitarios de la comunidad, y de las unidades domésticas y familiares que la conforman. La institución comunal aparece explicada como una totalidad, en la que el estudio de la producción es usado como hilo conductor para el desmadejamiento de su organización social, económica, política y simbólica. Como señala Marisol de la Cadena (1989:77):

> *"Debido a que el desarrollo del capitalismo en la economía campesina no ha logrado secularizar todas las facetas de su reproducción, la comunidad es una institución en la que se imbrican aspectos diversos: rituales tecnológicos, cargos mágico-administrativos, ceremonias comerciales. La economía, la política y el ritual se "trenzan" en la reproducción campesina y se manifiestan en sus instituciones"* (De la Cadena, 1989: 77).

En contraste con las investigaciones que acabamos de reseñar, otras parecen prolongar la mirada ahistórica y primordialista sobre las comunidades, como ocurre en los textos de Ossio (1992a y b) y Caparó (1994). A pesar de ello, el libro de Ossio (1992), *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*[26], constituye un valioso aporte para el conocimiento de un tema fundamental: la organización social y de parentesco en las comunidades andinas. Su contribución radica en la descripción apoyada en un minucioso trabajo de campo, del funcionamiento del sistema de parentesco como elemento articulador del conjunto de la comunidad en Andamarca, Ayacucho. Si bien el estudio logra brindar una interpretación sólida de la propiedad, el ritual y la organización social, en lo referente al tema de la comunidad presenta un vacío, pues se remite a estudiar "las expresiones simbólicas y rituales a través de los cuales se manifiesta la unidad de la comunidad de Andamarca" (p, 307), pero sin dar cuenta de la comunidad como tal.

A partir de una perspectiva estructural inspirada en los trabajos de Zuidema, Ossio critica la externalidad de las imágenes formuladas anteriormente como el triángulo sin base (Cotler) y la cadena arborescente (Fuenzalida). La crítica de Ossio a la corriente de investigación que a lo largo de los años 60s trabajó bajo el paradigma de la teoría de la dominación y la dependencia, alcanza también a la imagen de la comunidad, que en su opinión fue concebida como algo artificial: "Las comunidades andinas son vistas como entidades cambiantes y artificiales que están sujetas a fuertes presiones externas que originan los cambios" (p. 370). En contraste con ello, el libro propone el mantenimiento de la estructura propiamente andina de la comunidad de Andamarca, expresada en las complejas redes de parentesco que sostienen la vida cotidiana de los campesinos y de la misma comunidad.

En un trabajo posterior, *Los indios del Perú*, Ossio (1994) presenta un vademécum de las supuestas verdades o principios estructurales y atemporales de la cultura andina, que es estudiada desde un paradigma estructuralfuncionalista que no llega al nivel de profundidad mostrado en los trabajos de Zuidema. Por su parte, el antropólogo Raúl Caparó (1994), estudia el mantenimiento de la racionalidad espacial andina en la comunidad de Qollana-Wasaq en el Cusco. La imagen resultante presenta la subsistencia, incluso en los 90s, de los rasgos originales de los ayllus:

> *"el concepto comunidad en versión kechua, se refiere a un sistema de ayllus ancestralmente interrelacionados, a uno de los cuales le corresponde una posición central. Desde luego que este sistema viene sufriendo modificaciones, principalmente a partir del proceso de conversión de ayllus en comunidades campesinas. Sin embargo, por debajo del ordenamiento espacial oficial (comunidades, anexos, distritos, etc.), subsisten rezagos de dicho modelo que afloran más en la vida religiosa"* (p. 34).

b. La comunidad como objeto de otras disciplinas

Resulta irónico comprobar que los fundamentales hallazgos de la corriente que representan específicamente Mayer, Fonseca, de la Cadena y Golte, coincidieran con la crisis de los estudios antropológicos de comunidades y la preocupación por las mismas desde otras disciplinas como la economía, la sociología, la historia.

Desde la economía, el abordaje a las comunidades comienza a partir de algunos trabajos iniciales realizados desde la mitad de los 70s, que luego generaron importantes libros: José María Caballero (1981), Adolfo Figueroa (1981) y Efraín Gonzales de Olarte (1984). El resultado del trabajo de estos y otros economistas[27] es una aproximación a la economía campesina y a las propias comunidades sumamente distinta de la que realizara la antropología, aunque a veces –como en el notable caso de Gonzáles de Olarte– sus investigaciones buscan articularse con los hallazgos de Murra, Golte, Mayer, de la Cadena.

Precisamente, Gonzales de Olarte (1984) advierte la importancia de "descifrar la armonía" entre la dimensión económica y social de las comunidades campesinas. Para ello, nos dice que, si la antropología ha explicado a la comunidad como la organización que está en función de los intereses de las familias comuneras, lo que no se explica es la relación inversa, es decir cuánto y cómo la organización comunal beneficia a cada familia comunera y al conjunto de las familias. "Explicar este segundo sentido de causalidad conduce al análisis del 'efecto comunidad' (p. 218):

> *"Existe 'economía comunal', dentro de una comunidad campesina, cuando la organización de la producción y trabajo se efectúa mediante un sistema de interrelaciones entre las familias comuneras, teniendo como resultado, para estas familias un 'efecto comunidad', es decir, un conjunto de beneficios económicos*

> *(productivos, ingresos y bienestar) superiores al de las familias campesinas individuales"* (1984:19).

Pero no podríamos entender la noción de "efecto comunidad" si no nos ubicamos en la concepción general del autor acerca de la sociedad rural. Para Gonzales la comunidad campesina es una organización no capitalista reconocida y legitimada por el Estado, dentro de un contexto de desarrollo capitalista. Sobre estas consideraciones nos dice:

> *"Por otra parte, la organización comunal no es privativa del campesinado andino, pues aparece en situaciones de extrema pobreza en cualquier lugar. Por esto la comunidad campesina es, ante todo, una organización de los pobres del campo que poseyendo limitados recursos (tierra y ganado) habitan en los Andes y han desarrollado diversas actividades destinadas a su supervivencia. Para esto toman una serie de decisiones individuales y colectivas sobre el manejo de recursos, que les permite alcanzar ciertos resultados productivos y distributivos, proporcionándoles mayor bienestar que el que obtendrían si fueran campesinos individuales. Es decir, la 'economía comunal' y el 'efecto comunidad' hace que sean menos pobres o por lo menos alcance mejores niveles de bienestar"* (p. 19-20).

Otras investigaciones con énfasis en los aspectos productivos y económicos, fueron realizadas desde la sociología y la agronomía. Entre las primeras, destacan los trabajos de Orlando Plaza y Marfil Francke (1985), y Gregorio Salvador Ríos (1986, 1991). Plaza y Francke buscaron dibujar un modelo explicativo de las comunidades como organizaciones cruzadas por relaciones económicas y de dominio, que no pueden entenderse por fuera de sus relaciones con la sociedad mayor. Salvador Ríos estudió desde la

sociología agraria las causas y efectos de la migración en la comunidad Huascoy, ubicada en la parte alta del Valle de Chancay.

Desde la agronomía, se desarrollaron, entre otros, los trabajos del PRATEC y contribuciones importantes como la de Pierre Morlon (1996)[28].

Otra disciplina que incluyó a las comunidades como tema importante de investigación durante las últimas décadas fue la historia. A la necesidad de llenar el vacío que significaba la inexistencia de una reconstrucción histórica de las comunidades, respondieron las compilaciones realizadas por Alberto Flores Galindo (1998) en *Comunidades campesinas: cambios y permanencias*, y por Heraclio Bonilla (1991) en *Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*. Se trata de dos importantes antologías que reúnen textos dedicados a la historia de las comunidades a partir de preguntas sobre su origen, su funcionamiento e importancia en el contexto colonial, su recomposición y proceso de cambios durante el siglo XIX y su más reciente historia a lo largo del siglo XX[29].

c. Movimientos sociales, conflicto y política.

El estudio político de las comunidades fue asumido por la antropología en los 80s mediante trabajos que sustituyen la antigua descripción de su organización política por otros referidos a su relación con diversos fenómenos políticos en su propio escenario, como la reforma agraria o las luchas por la tierra. Destaca el libro de Rodrigo Sánchez (1981), que mediante un enfoque marxista interesado por el problema de la generación de una conciencia de clase en el campesinado, estudia las masivas tomas de tierras ocurridas en Andahuaylas en 1974, en el contexto de la aplicación de la reforma agraria, documentando el rol de la comunidad como institución de resistencia política del campesinado. El caso de la comunidad de Andarapa es presentado por el autor como ejemplo de la funcionalidad de la comunidad como mecanismo de canalización política de la conciencia y acción de los campesinos.

Otro acercamiento al tema de las luchas por la tierra fue realizado por Rodrigo Montoya (l980c, 1989) como parte de una investigación mayor sobre el proceso local de articulación entre el capitalismo y el no-capitalismo. Su trabajo da cuenta de la relación establecida entre las diferentes clases y fracciones de clases de la región sur de Ayacucho en el contexto del desarrollo del capitalismo en una región predominantemente terrateniente. Montoya registra las motivaciones de orden político, económico y cultural que subyacen a las luchas por la tierra desarrolladas por los campesinos, tanto de comunidades como de haciendas, a lo largo del siglo XX, identificando un total de 83 reinvindicaciones. El aporte de estos trabajos es enriquecido por una perspectiva que intenta rescatar la totalidad e historicidad de los fenómenos sociales. Pero a partir de esta etapa, la reflexión de Montoya se va alejando de su previa ortodoxia, enriqueciéndose con la apertura hacia la historia, la política y la cultura.

También un breve trabajo de Karsten Paerregard (1987), se centra en el impacto de la reforma agraria sobre las comunidades, mediante el registro de los cambios ocurridos en la tenencia de la tierra y la organización de la producción en el contexto de la reforma agraria en las comunidades de Chaquicocha y Usibamba. Con un instrumental metodológico escueto guiado por los conceptos de motivación, participación y reorganización, se revisa la historia de las comunidades y se comparan sus procesos de reestructuración. La preocupación final del autor es la posibilidad de usar esta experiencia como modelo para la promoción del cambio en otras comunidades.

El importante tema del conflicto intercomunal, fue objeto de un trabajo solitario de Heraclio Bonilla (1989), que estudia el conflicto de tierras entre las comunidades de San Juan de Ocros y Pampas en Ayacucho. Pero el interés es sobre todo por el conflicto mismo más que por el rol de las comunidades. La conclusión del trabajo es que la comunidad es fortalecida por el conflicto, en tanto se trata de una instancia que expresa los intereses

de sus miembros. Pero Bonilla no deja de señalar que además "el enfrentamiento entre dos o más comunidades facilita el control y la manipulación de las mismas por parte de quienes tienen el control de aquellos recursos que requieren estas comunidades para continuar su enfrentamiento" (p. 30).

6. Reflexiones finales

Hacia los años cincuenta primaba en el campo una forma de dominación organizada alrededor del régimen latinfundista. De esta situación de poder se desprendía una manera peculiar de entender y explicar las relaciones de dominación en el campo. Hacia finales de la década de 1970, con la cancelación material del sistema de hacienda y el gamonalismo, la comunidad campesina exigirá ser comprendida en un nuevo contexto de integración y subordinación a la sociedad nacional. Desde entonces, el "objeto" de estudio: comunidad campesina, ha tenido múltiples interpretaciones. En algunos casos, lo rural se entendía como diferente al resto, aquello que era la base para la aplicación de políticas agrarias alternativas (p. e. el fracaso del rescate tecnológico de andenes en el gobierno aprista). En otros, se entendía como un espacio donde se depositaban las tecnologías del primer mundo esperando una mejora de la productividad. De lo que se trataba, por el contrario, era tomar nota de los cambios que se producían en la dinámica de la sociedad rural: la afirmación de la pequeña propiedad, la pequeña producción parcelaria, la urbanización de los espacios rurales, la crisis del populismo redistributivo y la afirmación del mercado como el escenario central de reproducción de los pequeños productores. Al respecto de estos cambios Carlos Monge (1994) nos dice:

> *"En la discusión contemporánea sobre la comunidad, empero, empieza a quedar claro que ella es un producto histórico, sujeto a cambios de acuerdo a las presiones de su entorno y las necesidades*

> *y aspiraciones de quienes las integran... Es particularmente claro, ya la luz no sólo del debate académico sino también desde las innumerables experiencias de desarrollo que apostaron por la empresa comunal como alternativa a futuro, que las comunidades no son unidades de producción sino más bien espacios de coordinación de unidades productivas familiares. ...Desde esta perspectiva, la pregunta de fondo no sería qué papel pueden jugar las comunidades en el "desarrollo", sino qué función les compete en la conformación de una institucionalidad que responda mejor, por un lado, al reto del buen manejo de los recursos naturales y el medio ambiente y, por otro, a la reconstrucción de una institucionalidad estatal en crisis desde los años de la reforma agraria y, en vastas zonas del país, destruida por la guerra"* (p. 48-49).

A estos cambios, le podemos agregar la reforma destinada a la liberalización del mercado de tierras que se inició en 1991 y se consolidó en 1996 con la *Ley de Tierras 26505*. La idea esencial ha sido el crear un mercado de tierras, y facilitar el proceso de parcelación de las antiguas cooperativas agrarias, autorizando a las autoridades a enajenar sus tierras si así lo acordara la asamblea comunal, y así permitir el uso de la propiedad como garantía de acceso al crédito.

La explicación de esta nueva dinámica ha recaído principalmente en los economistas, los cuales dejan muchas veces de lado el importante papel que cumple la *identidad* comunal ¿Qué cambios se vienen operando en la *cultura* de los comuneros ante las recientes modificaciones en su organización e integración en el mercado nacional? ¿Qué nuevas estrategias culturales viene planteando el campesinado para seguir reproduciendo el "efecto comunidad" en los Andes? Si por un lado se han cambiado las reglas del juego, y por otro, se ha entregado al mercado la regulación y

organización de la producción, no queda muy claro cuáles van a ser los desenlaces de estos cambios:

> *"En el nuevo contexto se vuelve más visible el papel de la comunidad como organización entre otras. Por una parte, tendríamos una jerarquización 'vertical': familias nucleares, familias extendidas, cofradías, hermandades, comités de regantes por debajo de la instancia comunal y, por encima de ella las denominadas organizaciones de segundo y tercer grado, tan importantes hoy en países como Ecuador y Bolivia… Por tanto, sigue en pie la pregunta sobre su persistencia una vez desvinculada de la propiedad colectiva de la tierra"* (Degregori 1998:21).

El nuevo marco social en la que se encuentran las comunidades campesinas requiere de los antropólogos una lectura más contextualizada. Estamos frente a una sociedad rural más alfabetizada, con una clara tendencia a la urbanización de sus espacios e imaginarios, (por tanto las jerarquías étnicas se sustentan de otro modo); y principalmente, una población que en buena parte pasa por la regulación de la economía de mercado. En ese contexto, es necesario plantear una agenda de investigación que tenga en cuenta las nuevas formas de socialización política en los espacios rurales e incidir en los estudios regionales, lo cual permitiría observar en perspectiva las comunidades campesinas. Este enfoque nos proporcionaría la ventaja de comprender lo rural y lo urbano como dos subsociedades estrechamente relacionadas y dependientes. De ese modo, si hasta hace dos décadas se discutía acerca de las comunidades campesinas en el contexto de los cambios producidos por la Reforma Agraria, en la actualidad el debate se enmarca en los procesos de liberalización del mercado de tierras y la presencia gravitante de la economía de mercado. Lamentablemente, la antropología aún no asume el reto de entender que los recientes procesos de cambio, tanto en lo material

como en lo simbólico vienen modificando las anteriores formas de socialización. De esta manera, la creencia de que la antropología se ha resignado a desaparecer del debate de su "objeto" por naturaleza, nos hace pensar que el amor pactado en términos de eternidad ha llegado a su fin.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Richard

1959 *A community in the Andes: Problems and Progress in Muquiyauyo*, Seattle.

1978 "Prólogo. 1949-1972: acerca de tiempo y paradigmas", en Marcelo Grondín, *Comunidad andina: explotación calculada*. Santo Domingo, Secretaría de Estado de Agricultura de la República Dominicana. pp. IX-XIX.

1963 "La Comunidad en la América Latina: un mito variable", *en Guatemala indígena*. Primera época, Abril-Junio, N° 3: 15-41.

Alberti, Giorgio y Fuenzalida, Fernando

1969 "Pluralismo, dominación y personalidad", en Matos Mar, José y otros, *Dominación y cambios en el Perú rural*. Lima, IEP, pp. 285-324.

Alberti, Giorgio; Bonilla, Heraclio; Cotler, Julio; Escobar, Alberto y Matos Mar, José.

1974 *Educación y desarrollo rural*. Lima, IEP.

Alers, Oscar

1969 "Pasos al desarrollo en dos comunidades costeñas", en Matos Mar, José y otros, *Dominación y cambios en el Perú rural*. Lima, IEP, pp. 242-282.

Ansión, Juan

1989 *La escuela en la comunidad campesina*. Lima, FAO-Ministerio de Agricultura.

Aramburú, Carlos

1978 "Aspectos del desarrollo de la antropología en el Perú", en Bruno Podesta (ed.), *Ciencias sociales en el Perú: un*

balance crítico. Lima, Universidad del Pacífico. pp. 1-33.

Arguedas, José María (comp.)

1964a *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

1964b "La crisis de la cultura actual del Perú y esta selección de estudios", en Arguedas, José María (comp.), *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. pp. 5-7.

1964c "Puquio, una cultura en proceso de cambio", en Arguedas, José María (comp.), *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. pp. 221-272.

1957 "Evolución de las comunidades indígenas. El Valle del Mantaro y la ciudad de Huancayo: un caso de fusión de culturas no comprometida por la acción de las instituciones de origen colonial", *Revista del Museo Nacional*. Tomo XXVI: 78-151. Lima.

Assadourian, Carlos Sempat

1982 *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. Lima, IEP.

Avalos de Matos, Rosalía

1952 "El ciclo vital en la comunidad de Tupe", *Revista del Museo Nacional*, Tomo XXI: 107-184. Lima.

Bautista Saavedra, Juan

(1913) *El ayllu. Estudios sociológicos*. La Paz, Biblioteca del Sesquicentenario de la República, 1975.

Bonilla, Heraclio

1996 "Situación y tendencias de la investigación antropológica en los países andinos". Ponencia presentada al *I Congreso Castellano-Leonés de Antropología Latinoamericana*, Salamanca, Instituto de Estudios de Iberoamérica y Portugal de la Universidad de Salamanca.

1989 *La defensa del espacio comunal como fuente de conflicto*. Lima, IEP, Documento de Trabajo N° 34.

1965 *Las comunidades campesinas tradicionales del valle de Chancay*. Lima, Museo Nacional de la Cultura Peruana, Serie Tesis Antropológicas N° 1.

Bonilla, Heraclio (compilador)

1991 *Indios, comunidades y Estado en el siglo XIX*. Quito, Libri Mundi.

Bourricaud, François

1967 *Cambios en Puno, estudios de sociología andina*. México, Instituto Indigenista Interamericano.

1954 "Algunas características originales de la cultura mestiza en el Perú Contemporáneo", Revista del Museo Nacional, XXXIII: 162-173.

Burga, Manuel

1988 *El nacimiento de una utopía*. Lima, Instituto de Apoyo Agrario.

Bravo Bresani, Jorge

1967 *Desarrollo y subdesarrollo. De la economía del hambre a la economía del hombre*. Lima, Francisco Moncloa Editores.

Bustamante, Juan

(1867) "Los indios en el Perú", en Tamayo Herrera, José (selección, prólogo y bibliografía), *El pensamiento indigenista*. Lima, Biblioteca del Pensamiento Peruano, Francisco Campodónico-Mosca Azul Editores, 1981: 21-29.

Caballero, José María

1981 *Economía agraria de la sierra peruana. Antes de la reforma agraria de 1969*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.

Cadena, Marisol de la

1989 "Cooperación y conflicto", en Mayer, Enrique y de la Cadena, Marisol, *Cooperación y conflicto en la comunidad*

andina. Zonas de producción y organización social. Lima, IEP.

1996 "Las mujeres son más indias: etnicidad y género en una comunidad del Cuzco", en Patricia Ruiz Bravo (ed.), *Detrás de la puerta. Hombres y Mujeres en el Perú de hoy*. Lima, PUCP. pp. 181-202

Capara, Raúl León

1994 *Racionalidad andina en el uso del espacio*. Lima, PUCP-BCRP.

Castillo A., Hernán, Teresa Egoavil y Arcenio Revilla

1965 *Carcas, la comunidad olvidada*. Lima, Editorial Estudios Andinos.

Castro Pozo, Hildebrando

1924 *Nuestra comunidad indígena*. Lima, Ediciones El Lucero.

Celestino, Olinda

1972 *Migración* y *cambio estructural: la comunidad de Lampián*. Lima, IEP.

Cotler, Julio

1969a "Alternativas de cambio en dos haciendas algodoneras", en Matos Mar, José y otros, *Dominación* y *cambios en el Perú rural*. Lima, IEP, pp. 223-241.

1969b "Actuales pautas de cambio en la sociedad rural del Perú", en Matos Mar, José y otros, *Dominación* y *cambios en el Perú rural*. Lima, IEP, pp. 60-94.

1968 "La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú", en Matos Mar, José y otros, *Perú problema*. Lima, Francisco Moncloa Editores - IEP, pp. 153-197.

1959a "Las comunidades de San Lorenzo de Quinti", en Matos Mar, José y otros, *Las actuales comunidades de indígenas. Huarochiri en 1955*. Lima, Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. pp. 111-166.

1959b *Los cambios en la propiedad, la familia y la comunidad en San Lorenzo de Quinti*. Lima, Instituto de Etnología y Antropología, Facultad de Letras de la UNMSM.

Comisión Investigadora de los sucesos de Ucuraccay

1983 *Informe de la Comisión Investigadora de los sucesos de Uchuraccay*. Lima, Editora Perú.

Degregori, Carlos Iván

1989 *Qué difícil es ser Dios*. Lima, El zorro de abajo ediciones.

1983 "Reflexiones sobre ocho muertes peruanas", *El Diario*. Lima, 14 de Febrero, p. 11.

Degrerori, Carlos Iván (editor)

1998 *Comunidades: tierra, instituciones, identidad*. Lima, CEPES-Diakonía-Arariwa.

Degrerori, Carlos Iván; Gálvez, Modesto y Urrutia, Jaime

1974 "Lo individual y lo colectivo en la comunidad andina", en: *Ideología* No. 7, IER José María Arguedas, Huamanga.

Degrerori, Carlos Iván y Golte, Jürgen

1982 "Los límites del milagro. Apuntes críticos al estudio de la comunidad de Huayopampa", en: Fuenzalida, Fernando, Teresa Valiente, José Luis Villarán, Jürgen Golte, Carlos Iván Degrerori, Juvenal Casaverde, *El desafío de Huayopampa. Comuneros y empresarios*. Lima, IEP, pp. 358-369.

1973 *Dependencia y desintegración estructural en la comunidad de Pacaraos*. Lima, IEP.

Degrerori, Carlos Iván y Casaverde, Juvenal

1982 "Huayopampa quince años después. La profunda transformación de la comunidad y de sus relaciones con la sociedad nacional", en: Fuenzalida, Fernando, Teresa Valiente, José Luis Villarán, Jürgen Golte, Carlos Iván Degrerori, Juvenal Casaverde, El desafío de Huayopampa. Comuneros y empresarios. Lima, IEP, pp. 371-426.

Diez, Alejandro

1997 "Diversidades, alternativas y ambigüedades. Instituciones, comportamientos y mentalidades en la sociedad rural", *SEPIA VII. Ponencias*. Huancayo. pp. 5-27.

Dobyns, Henry

1964 *The social matrix of peruvian indigenous communities*. New York, Cornell University Press.

1970 *Comunidades campesinas en el Perú*. Lima, Editorial Estudios Andinos.

Escobar, Gabriel

1973 *Sicaya:cambios culturales en una comunidad mestiza*. Lima, IEP.

1964 "Sicaya, una comunidad mestiza de la sierra central del Perú", en Arguedas, José María (comp.), *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. pp. 150-220.

(1958) "El rumbo de la antropología social en el Perú", en Humberto Rodríguez Pastor (comp.), *La antropología en el Perú*. Lima, Concytec, 1985: 29-34.

1945 "El estudio de comunidades", *Revista del Museo Nacional*, XIV: 136-138. Lima.

Farfán, J. M.

1952 "Tupe: estudios etnológicos", *Revista del Museo Nacional*, XXI: 185-196.

Faron, Louis.

1964 "La formación de dos comunidades indígenas en un valle de la Costa peruana: aspectos estructurales y funcionales de participación formal e informal", en Arguedas, José María (comp.), *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. pp. 37-63.

Flores Galindo, Alberto (ed.)

1988 *Comunidades campesinas: cambios y permanencias*. Lima, CES Solidaridad-CONCYTEC, 2da. ed.

1988 *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. Lima, Ed. Horizonte.

Flores Ochoa, Jorge y Núñez del Prado, Juan (compiladores)

1983 *Q'ero, el último ayllu del Cusco, homenaje a Oscar Núñezdel Prado*. Cusco, Centro de Estudios Andinos Cusco.

Fonseca, César

1972 *Sistemas económicos en las comunidades campesinas del Perú*. Lima, UNMSM, Tesis de Dr en Antropología Social.

Franco, Carlos

1990 "Impresiones del indigenismo", *Hueso Húmero*, N° 26: 44-68. Lima.

Fuenzalida, Fernando

1983 "Tratar de ser un poquito la voz de ese campesino sin voz", en *Ccantu, revista de los estudiantes de antropología de la Universidad Católica del Perú*, Lima, N°6: 5-9.

1976 "Estructura de la comunidad de indígenas tradicional. Una hipótesis de trabajo", en José Matos Mar (comp.), *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima, IEP. pp. 219-263.

1970 "Poder, raza y etnia en el Perú contemporáneo", en Fuenzalida, Fernando, y otros, *El indio y el poder en el Perú*. Lima, IEP, pp. 15-87.

Fuenzalida, Fernando; Mayer, Enrique; Escobar, Gabriel; Bourricaud, François; y Matos Mar, José

1970 *El indio y el poder en el Perú*. Lima, IEP. Fuenzalida, Fernand o, José Villarán, Jürgen Golte y Teresa Valiente

1968 *Estructuras tradicionales y economía de mercado: la comunidad de indígenas de Huayopampa*. Lima, IEP.

Figueroa, Adolfo

1981 *La economía campesina de la sierra del Perú*. Lima, PUCP.

García Blásquez, Raúl y César Córdova

1969 "Bibliografía de los estudios y publicaciones del Instituto Indigenista Peruano (1961-1969)", *América Indígena* XXX (3): 761-827.

Glave, Luis Miguel

1992 *Vida, símbolos y batallas. Creación y recreación de la comunidad indígena. Cusco, siglos XVI-XX*. Lima, FCE.

Golte, Jürgen

1980a *La racionalidad de la organización social andina*. Lima, IEP.

Golte, Jürgen y Marisol de la Cadena

1986 *La codeterminación de la organización social andina*. Lima, IEP, Documento de Trabajo N° 13.

Gonzales de Olarte, Efraín

1984 *Economía de la comunidad campesina*. Lima, IEP.

Gonzales Prada, Manuel

(1888) "Discurso en el Politeama'', en *Gonzales Prada: sus mejores páginas*. Lima, Editorial Retama, s/f: 23-29.

(1904) "Nuestros indios", en *Horas de Lucha*. Lima, Editorial Mercurio, s/f: 61-78.

Grondin, Marcelo

1978 *Comunidad andina: explotación calculada*. Santo Domingo, Secretaría de Estado de Agricultura de la República Dominicana.

Guillén, Teresa

1953 "La comunidad de Huarochirí", Revista del Museo Nacional, Vol. 22: 191-229. Lima.

Gutiérrez, Blas

1992 "La comunidad campesina de Jicamarca", *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, 3 (1): 99-137.

Holmberg, Allan

1966 *Vicos: método y práctica de antropología aplicada*. Lima, Editorial Estudios Andinos.

Kubler, George

(1946) "Los quechuas en el mundo colonial", *Cuadernos de Antropología* N° 2. Lima, Grupo de Trabajo Tocapo-Escuela de Antropología de la UNMSM, 1991.

Lauer, Mirko

1997 *Andes imaginarios. Discurso del indigenismo* 2. Lima, CBC-Sur.

Mangin, William

1964 "Estratificación social en el Callejón de Huaylas", en Arguedas, José María (comp.), *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. pp. 16-36.

Mariátegui, José Carlos

(1929a) "El problema de las razas en la América Latina", en *Ideología y Política*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1988: 21-86.

(l929b) "Respuesta al cuestionario N° 4 del S. de C. P." *La Sierra*, N° 29, reproducido en *Ideología y Política*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1988: 263-274.

(l927a) "Prólogo", en Va1cárcel, Luis E., *Tempestad en los Andes*. Lima, populibros peruanos, s/f.

(l927b) "El problema agrario", *La sierra*, N° 2, reproducido en *Ideología y Política*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1988: 275-278.

(1927c) "Principios de política agraria nacional", *Mundial*, 1 de Julio, reproducido en *Peruanicemos al Perú*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1986: 149-154.

Martínez, Héctor

1978 "Política indigenista en el Perú: 1946-1969", en *Campesinado e indigenismo en América Latina*. Lima, CELATS. pp. 149-177.

1969 "Investigaciones antropológicas por el Instituto Indigenista Peruano (l966-1969)", *América Indígena*, XXX (2): 471-491.

Martínez, Héctor, M. Carneo y J. Ramírez

1969 *Bibliografía indígena andina peruana (1900-1968)*. Lima, CEPD.

Matos Mar, José

1976 "Comunidades indígenas del área andina", en José Matos Mar (comp.), *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima, IEP. pp. 179-217.

1973 "Presentación", en Degregori, Carlos Iván y Golte, Jürgen, *Dependencia y desintegración estructural en la comunidad de Pacaraos*. Lima, IEP, s/n.

1974 "Micro-región y pluralismo", en Matos Mar, José y otros, *Dominación y cambios en el Perúrural*. Lima, IEP, pp. 115-134.

1968 "Dominación, desarrollos desiguales y pluralismos en la sociedad y cultura peruana", en Matos Mar, José, *Perú problema*. Lima, Francisco Moncloa Editores-IEP, pp. l3-55.

1965 "Algunas caracterizaciones generales delas comunidades de indígenas del área andina", *Cuadernos de Antropología*, N° 8: 1-12. Lima.

1966 "La propiedad en la isla de Taquile (lago Titicaca)", en Arguedas, José María (comp.), *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 64-142.

1959 "Prólogo" e "Introducción", en Matos Mar, José y otros, *Las actuales comunidades de indígenas. Huarochiri en* 1955.

Lima, Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 7-44.

1956 "Yauyos, Tupe y el idioma Kauke", *Revista del Museo Nacional*, Vol. 25: 140-183.

1953 "El proyecto Yauyos-Huarochirí", *Revista del Museo Nacional*, Vol. 22: 179-190. Lima.

1949a "Las investigaciones antropológicas en el Perú durante el año 1949", *Revista del Museo Nacional*, XVIII: 173-175.

1949b *Tupe, una comunidad del área cultural kauke en el Perú*. Lima, Instituto de Etnología y Arqueología, Facultad de Letras de la UNMSM.

Matos Mar, José (compilador)

1976 *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima, IEP.

Matos Mar, José y Rogger Ravines

1971 *Bibliografía peruana de ciencias sociales* (1957-1969). Lima, IEP.

Matos Mar, José, William White, Julio Cotler, Lawrence Williams, Oscar Alers, Fernando Fuenzalida y Giorgio Alberti

1969 *Dominación y cambios en el Perú rural*. Lima, IEP.

Matos Mar, José y Fernando Fuenzalida

1969 "Dimensión diacrónica: la génesis del pluralismo", en Matos Mar, José y otros, *Dominación y cambios en el Perú rural*. Lima, IEP, pp. 135-161.

Matos Mar, José; Salazar Bondy, Augusto; Escobar, Alberto; Bravo Bresani, Jorge y Cotler, Julio

1968 *Perú problema*. Lima, Francisco Moncloa Editores-IEP.

Matos Mar, José y William F. White

1967 *Proyecto de estudios de cambios en pueblos peruanos. Cambios en la sociedad rural*. Lima, IEP-Universidad de Cornell.

Matos Mar, José y Jorge Bravo Bresani

1964 "Planificación, desarrollo y desarrollo de la comunidad", en *Aspectos de la planificación*. Lima, Cuadernos del Instituto de Estudios Peruanos N° 1.

Matos Mar, José y otros,

1964 *El valle de Lurín y el pueblo de Pachacamac*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Matos Mar, José; Teresa Guillén de Baluarte; Julio Cotler; Eduardo Soler y Francisco Boluarte.

1959 *Las actuales comunidades de indígenas. Huarochiri en 1955*. Lima, Instituto de Etnología y Arqueología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Mayer, Enrique (compilador)

1992 *La chacra de papa: economía y ecología*. Lima, CEPES.

1989 "Zonas de producción", en Mayer, Enrique y de la Cadena, Marisol, *Cooperación y conflicto en la comunidad andina. Zonas de producción y organización social*. Lima, IEP.

Mayer, Enrique y César Fonseca

1979 *Sistemas agrarios en la cuenca del río Cañete (departamento de Lima)*. Lima, ONERN.

Millones, Luis

1983 "La tragedia de Uchuraccay: informe sobre Sendero", en *Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay*. Lima, anexo 2. pp. 85-102.

1976 "De la antropología y su existencia", *Cuadernos del Consejo Nacional de la Universidad Peruana*, Lima, Enero-Junio, pp. 38-41.

Mishkin, Bernard

1964 "Posesión de la tierra en la comunidad de Kauri, Quispicanchis, Cuzco", en Arguedas, José María (comp.), *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. pp. 143-149.

(1946) "Los quechuas contemporáneos", *Revista del Museo Nacional*, Lima, 1960. Tomo XXIX: 159-220.

Monge, Carlos

1994 "Transformaciones en la sociedad rural", *Perú. El problema agrario en debate. SEPIA V*, Lima.

Montoya, Rodrigo

1996 *Multiculturalidad y política*. Lima, Sur, Casa de Estudios del Socialismo.

1995 "El problema étnico y el socialismo en tiempos de Mariátegui y en 1994", *Anuario Mariateguiano*. N° 7. Lima, Empresa Editora Amauta, pp. 67-82.

1994 "Las comunidades peruanas y la constitución de 1993", en Marie Noelle, Chamoux y Jesús Contreras (eds.), *La gestión comunal de recursos. Economía y poder en las sociedades locales de España y de América Latina*. Barcelona, Ed. Icaria.

1992 *Al borde del naufragio (Democracia, violencia y problema étnico en el Perú)*. Madrid, Talasa Ediciones.

1989 *Luchas por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perúdel siglo* XX. Lima, Mosca Azul Editores.

1987 *La cultura quechua hoy*. Lima, Mosca Azul Editores.

1984 "Otra pista para entender lo ocurrido en Uchuraccay", *La República*, Suplemento especial. Lima, 26 de Enero.

(1980a) "Comunidades campesinas, historia y clase", *Sociedad y Política* N° 9, reproducido en Montoya, Rodrigo, *Luchas por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo* XX. Lima, Mosca Azul Editores, 1989, pp. 115-141.

(1980b) "¿A dónde va el campo andino?", *Sociedad y Política* N° 8, reproducido en Montoya, Rodrigo, *Luchas por la tierra, reformas agrarias y capitalismo en el Perú del siglo* XX. Lima, Mosca Azul Editores, 1989, pp. 201-227.

1980c *Capitalismo y no-capitalismo en el Perú. Un estudio histórico de su articulación en un eje regional*. Lima, Mosca Azul Editores.

1970 *A propósito del carácter predominantemente capitalista de la economía peruana actual*. Lima, Ediciones Teoría y Realidad.

1973 "El objeto de la antropología en el Perú", *Proceso*, N° 2: 1-4. Huancayo, Universidad Nacional del Centro del Perú.

Montoya, Rodrigo, M. J. Silveira y F. J. Lindoso

1979 *Producción parcelaria y universo ideológico (el caso de Puquio)*. Lima, Mosca Azul Editores.

Montoya, Rodrigo, Guido, Amelia; Ramírez, Yolanda; Rivera, Mónica; Lombardi, José; Pérez Albela, Ruperto y Rojas, Raúl.

1974 *La SAIS Cahuide y sus contradicciones*. Lima, UNMSM.

Morlon, Pierre (compilador y coordinación)

1996 *Comprender la agricultura campesina en los Andes centrales*. Lima-Cusco, IFEA-CBe.

Mossbrucker, Harald

1991 *La economía campesina y el concepto comunidad. Un enfoque crítico*. Lima, IEP.

Muelle, Jorge

1948b "Estudios etnológicos en Virú", *Documenta*, I (1): 175-185. Lima.

Murra, John

(1955) *La organización económica del Estado Inca*. México, S. XXI Editores, 1981.

1975 *Formaciones económicas y políticas en el mundo andino*. Lima, IEP.

Núñez del Prado, Oscar

1964 "El hombre y la familia: su matrimonio y organización político-social en Q'ero", en Arguedas, José María (comp.),

Estudios sobre la cultura actual del Perú. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. pp. 273-305.

Ossio, Juan

1997 "Réquiem por el Instituto Indigenista Peruano", *El Comercio*, Lima, 30 de Setiembre de 1997: A3.

1992 *Parentesco, reciprocidad y jerarquía en los Andes*. Lima, PUCP.

1992 *Los indios en el Perú*. Madrid, Mapfre.

Ossio, Juan y Fuenzalida, Fernando

1983 "Informe antropológico. La comunidad de Uchuraccay y la región iquichana", en *Informe de la Comisión Investigadora de los Sucesos de Uchuraccay*. Lima, Anexo 1, pp. 43-81.

Paerregaard, Karsten

1987 *Nuevas organizaciones en comunidades campesinas*. Lima, PUC.

Plaza, Orlando

1980 "La problemática de las comunidades campesinas", en Varios, *Realidad del campo peruano después de la Reforma Agraria. 10 ensayos críticos*. Lima, CIC, 155-187.

Plaza, Orlando y Marfil Francke

1985 *Formas de dominio, economía y comunidades campesinas*. Lima, DESCO. Ira. edición 1981.

Programa Andino de tecnologías campesinas, PRATEC

1988 *Agricultura andina y saber campesino*. Lima, PRATEC.

Quijano, Aníbal

(1964) "Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú", en Quijano, Aníbal *Dominación y cultura*. Lima, Mosca Azul Editores, 1980: 47-119.

(1965a) "Los movimientos campesinos contemporáneos en América Latina", en Quijano, Aníbal, *Problema agrario y*

movimientos campesinos. Lima, Mosca Azul Editores, 1979: 49-118.

(1965b) "El movimiento campesino del Perú y sus líderes", en Quijano, Aníbal, *Problema agrario y movimientos campesinos*. Lima, Mosca Azul Editores, 1979: 119-150.

Rama, Angel

1975 *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México, S. XXI Editores.

Rodríguez Pastor, Humberto

1985 *La antropología en el Perú*. Lima, CONCYTEC.

Salvador Ríos, Gregorio

1986 *Estructura y cambio de la comunidad campesina: la comunidad de Huascoy*. Lima, CEDEP.

1991 *Comunidad andina: migración y desarrollo endógeno*. Lima, CEDEP.

Soler Bustamante, Eduardo y Luis Basto Girón

1953 "La comunidad de San Pedro de Huancaire", *Revista del Museo Nacional*, Vol. 22: 231-242.

Soler Bustamante, Eduardo

1954 "La agricultura en la comunidad de San Pedro de Huancaire", *Revista del Museo Nacional*, Vol. 23: 1-52.

Sánchez Enríquez, Rodrigo

1981 *Toma de tierras y conciencia política campesina. Las lecciones de Andahuaylas*. Lima, IEP.

Tamayo Herrera, José (selección, prólogo y bibliografía)

1981 *El pensamiento indigenista*. Lima, Biblioteca del Pensamiento Peruano, Francisco Campodónico-Mosca Azul Editores.

Tschopik, Harry Jr.

1947 *Highland communities of Central Peru*. Washington.

Tudela y Varela, Francisco

1905 *Socialismo peruano. Estudio sobre las comunidades indígenas*. Lima, Imprenta La Industria.

Uriel García, José

(1930) *El nuevo indio*. Lima, Editorial Universo, 1973.

Urrutia, Jaime

1992 "Comunidades campesinas y antropología: historia de un amor (casi) eterno", *Debate Agrario*, N° 14: 1-16. Lima.

Valcárcel, Luis E.

1964b "Indigenismo en el Perú", en Arguedas, José María (comp.), *Estudios sobre la cultura actual del Perú*. Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos. pp. 10-15. Lima.

1947 "Arqueólogos y etnólogos norteamericanos en el Perú", *Revista del Museo Nacional*, XVI: 193-196.

(1927) *Tempestad en los Andes*. Lima, populibros peruanos, s/f.

Valera Moreno, Guillermo

1998 *Las comunidades en el Perú. Una visión nacional desde las series departamentales*. Lima, Coordinadora Rural del Perú.

Vásquez, Emilio

1976 *La rebelión de Juan Bustamante*. Lima, Librería Editorial Juan Mejía Baca.

Villarán, Manuel Vicente

(1907) "Condición legal de las comunidades indígenas", en Tamayo Herrera, José (selección, prólogo y bibliografía), *El pensamiento indigenista*. Lima, Biblioteca del Pensamiento Peruano, Francisco Campodónico-Mosca Azul Editores, 1981: 57-65

Villasante, Rubén

1992 "Llanavilla, antigua y vigente comunidad campesina... en medio del crecimiento urbano de Lima", *Anthropologica*, N° 10: 229-247. Lima, PUCP.

Whyte, William

1969a "Hacia una nueva metodología para los estudios de campo", en Matos Mar, José y otros, *Dominación y cambios en el Perú rural*. Lima, IEP, pp. 344-357.

1969b "Integración y desintegración en dos comunidades serranas", en Matos Mar, José y otros, *Dominación y cambios en el Perú rural*. Lima, IEP, pp. 162-222.

Capítulo 4

ENTRE ARCHIVOS Y TRABAJO DE CAMPO: LA ETNOHISTORIA EN EL PERÚ

Javier Avila Molero

"Hay que leer documentos históricos con ojos de antropólogo"

John Murra

1. ANTROPOLOGÍA E HISTORIA: ETNOHISTORIA

Desde su fundación como disciplina académica la antropología peruana se ha caracterizado por el trabajo interdisciplinario con la historia, disciplina con la cual ha mantenido vínculos muy estrechos, contribuyendo en gran medida al "boom" que esta ha tenido en los últimos treinta años, que ha terminado por transformar casi por completo muchas de las certezas que hasta entonces teníamos sobre nuestro pasado[1].

Precisamente durante este lapso la etnohistoria se fue consolidando como un nuevo espacio interdisciplinario de investigación y debate. Ubicada a caballo entre la antropología y la historia, buscaba corregir a través de la mixtura de técnicas, métodos y teorías de ambas disciplinas, muchas de las deficiencias que cada una encontraba por separado en el estudio de sociedades como la peruana. En el caso de la historia, por ejemplo, ese apego –casi una obsesión– por las fuentes escritas, resultaba

una limitación para la comprensión de un país que había visto transcurrir la mayor parte de su historia al margen de la escritura, y donde los pocos documentos existentes conllevaban de manera implícita un fuerte sesgo etnocéntrico[2]. Por su parte, la antropología arrastraba el peso de enfoques teóricos –como el culturalismo, funcionalismo y estructuralismo– que ponían poco énfasis en el estudio del cambio y la perspectiva de proceso histórico, dando como resultado lo que Llobera (1990) ha denominado "presente etnográfico". Es decir, una visión distorsionada y ahistórica de los rasgos que conformaban la cultura de aquellas sociedades que eran objeto de estudio de la disciplina: los pueblos "primitivos"; como si estos fueran esencias inmutables, al margen de la historia y encapsulados dentro de sí mismos. No se tomaban en cuenta otros procesos realmente existentes de interculturalidad, olvidando que precisamente los grupos humanos edifican sus culturas no en el aislamiento sino en la constante interacción con otros. Muchas veces se terminó por convertir a estas sociedades en lo que Eric Wolf ha denominado "pueblos sin historia". Precisamente este autor ha venido señalando cómo esa antropología ha dicho muy poco acerca de las grandes fuerzas que impulsaron la interacción de las culturas a partir de 1492. Es decir, las fuerzas que impulsaron a Europa hacia su expansión comercial y el capitalismo industrial, olvidándose que muchas de las vinculaciones culturales que la antropología buscaba delinear sólo podían volverse inteligibles cuando se ubicaba a estas en su real contexto político y económico (Wolf 1987).

Sin embargo, dentro de la disciplina se escuchaban también otras voces de protesta. La crítica radical a los grandes esquemas evolucionistas decimonónicos, junto con la nueva propuesta –subversiva en gran medida para la época– del "relativismo cultural", tenían que cuestionar más temprano que tarde discursos como el de la "historia universal", donde Occidente construía una ecuación arbitraria entre su propia historia y la del conjunto de la humanidad. Algo así como un "Occidente" vs "resto del

mundo" discursivo, donde el primero aparecía siempre ganando por goleada al ver su rostro civilizado reflejado en el espejo invertido del salvajismo y la barbarie de los Otros, caracterizándose así mismos como representantes de la modernidad, el progreso y la historia de la humanidad; mientras los otros eran caracterizados como todo lo contrario: tradicionales, atrasados y primitivos[3]. Precisamente, para el estudio de este último tipo de sociedades fue creada la antropología, quedando reservadas para el propio estudio de Occidente, a través de una curiosa división del trabajo intelectual, disciplinas como la sociología y la historia[4].

Sin embargo, también venían desarrollándose propuestas críticas frente a este panorama. Al llevar los culturalistas norteamericanos muchas veces a sus extremos las tesis del "relativismo cultural", terminaron por echar por los suelos los rezagos de los grandes modelos evolucionistas decimonónicos. De lo que se trataba a partir de entonces era de poder captar y penetrar dentro del "punto de vista del nativo", para lo cual los antropólogos tenían que realizar profundas inmersiones culturales en las sociedades que estudiaban a través de prolongados trabajos de campo. Según Frank Boas, el primer requisito era ser conscientes de la carga de etnocentrismo siempre presente en cada uno de nosotros, cuyo control parcial pasaba por aprender obligatoriamente la lengua nativa para poder pensar así la cultura estudiada en sus propios términos.

Por su parte, la historia también atravesaba por un proceso de cambio y renovación. En todo el mundo se sentían las influencias de lo que el historiador Peter Burke ha denominado la "revolución historiográfica de Annales"[5]. Esta cuestionó el excesivo énfasis que la historia tradicional –también llamada positivista– ponía en lo biográfico e individual, frente a lo social y colectivo; así como su orientación a los acontecimientos diplomáticos y políticos, y no a las coyunturas sociales, las estructuras económicas y las mentalidades. Sin embargo, uno de los aspectos más interesantes de la "revolución" fue la crítica a ese culto casi obsesivo que

los historiadores mostraban por los documentos escritos y la supuesta objetividad que provenía de estos frente a otro tipo de fuentes, abriéndose así la posibilidad que *"todo aquello cuanto el hombre dice, todo cuanto fabrica, cuanto toca, pueda y deba informarnos acerca de él tanto como los documentos escritos"* (Bloch 1967: 55). Para el caso andino, esto significaba que un mito o una danza nos podían decir tanto o más que una crónica.

Es dentro de este ambiente académico que surge la preocupación por la Etnohistoria. El término, al parecer, habría sido inventado en los EE.UU. a principios del S. XX para denotar una táctica o método de archivo que complementara a la arqueología en la investigación científica de las culturas "prehistóricas"[6]. De esta manera, por Etnohistoria se entendía el estudio de las culturas precolonizadas sin escritura a través de una lectura de los datos llamados etnohistóricos, es decir, escritos coloniales.

La etnohistoria se institucionaliza en los EE.UU recién en la década de 1950 con la creación de la American Society for Ethnohistory y su revista *Ethnohistory*, donde ésta es definida por los editores como *"la historia documentada de las culturas y movimientos de pueblos primitivos, con énfasis especial en los indios americanos"* (Thurner 1998). Esta definición expresaba la necesidad de repensar las formas usuales de representación de la historia que Occidente venía manejando, teniendo en cuenta que en el proceso mundial participaban conjuntamente pueblos occidentales y no occidentales. Se sentía la necesidad de ver que las gentes ordinarias eran a la vez que agentes activos del proceso histórico, víctimas y testigos silenciosos del mismo. En pocas palabras, se sentía la necesidad de poner al descubierto la historia de "la gente sin historia" (Wolf op. cit.). Sería dentro de este ambiente intelectual que se formarían personajes de la talla de John Murra, John Rowe y Tom Zuidema. Sin embargo, no sería un extranjero, ni un historiador el primero en acuñar el término de Etnohistoria en el Perú, sino un antropólogo peruano: Luis E. Valcárcel.

2. Antecedentes de la etnohistoria en el Perú: Valcárcel y los indigenistas

El libro de José de la Riva Agüero titulado *La historia en el Perú* (1910) es considerado la partida de nacimiento de la moderna historiografía peruana (Flores Galindo 1989). Riva Agüero perteneció a una generación de intelectuales conocida como "la generación del 900", orgánicamente vinculada a la oligarquía que gobernó el país durante ese periodo de nuestra historia que Basadre denominó "La República Aristocrática" (1895-1919). No es de extrañar que una de las preocupaciones de Riva Agüero y su generación fuera el tema de la nación, ya que frente al desastre y el recuerdo todavía muy presente de la derrota frente a Chile, se consideraba que una de las tareas de la historia era la de ayudar a construir la nación peruana. En su discurso, ella fue comprendida como el encuentro y la síntesis de las diferentes tradiciones culturales que habían hecho la historia del Perú. Es a partir de entonces que la idea del Perú como país mestizo cobra vigencia tanto en sus dimensiones raciales como culturales.

Sin embargo, en la generación del 900 encontramos también aquella percepción de los Otros indígenas[7] que Mark Thurner ha denominado "distopía criolla". Es decir, la ruptura entre la imagen de un pasado incaico esplendoroso y un presente indígena despreciable que producía en el imaginario criollo la "distopía" entre Incas e indígenas. Parafraseando el título de un artículo de Cecilia Méndez (1993) se incorporaba al imaginario nacional a los "Incas sí, y a los indios no". No fue casual, entonces, que se alentara la venida de inmigrantes europeos con el fin explícito de "mejorar la raza"; tampoco que se haya buscado "integrar" a las poblaciones indígenas a la nación y la civilización, para lo cual los descendientes de aquéllos esplendorosos Incas tenían que abandonar el supuesto estado de salvajismo y barbarie en el que se encontraban. Uno de los caminos para conseguirlo sería la educación, la cual desgraciadamente conllevaba en su mismo diseño una fuerte carga etnocida: dejar de ser culturalmente

indígenas para occidentalizarse. De esta manera, el mestizaje sería comprendido como mezcla racial pero no cultural, ya que el progreso era asociado con Occidente mientras que el atraso con lo indígena. Es dentro de este contexto que esta historiografía urbana y criolla empieza a justificar acontecimientos como la conquista en nombre de una labor civilizadora y evangelizadora - de allí que a la "generación del 900" se le denominara hispanista - mientras la independencia va cobrando fuerza como el hito fundante de la nacionalidad peruana.

Sin embargo, este discurso historiográfico no era totalmente hegemónico. En abierta confrontación con él, los denominados "indigenistas" desarrollaron una lectura distinta y opuesta de la nación peruana y su historia. A diferencia de los hispanistas, Hildebrando Castro Pozo, Pedro Zulen y Luis E. Valcárcel, entre otros, señalaban que el Perú no era una nación, sino un país en donde desde la conquista coexistían enfrentadas y en una relación de dominación y subordinación dos tradiciones culturales distintas: la occidental y la andina.

De esta manera, frente a la idea de síntesis propugnada por los hispanistas, los indigenistas presentaban la de exclusión y explotación[8]. Durante el Oncenio de Leguía (1919-1930), muchas de estas propuestas fueron encontrando eco en el gobierno. En efecto, además de la creación del Patronato de la Raza Indígena, el 29 de enero de 1926 Leguía firmó la resolución de reconocimiento de las comunidades campesinas de La Lomera de Huaral y San Pedro de Huancayre, en el departamento de Lima; Anccaschacca y Ccoyllurpuquio en Cusco, y San Pedro de Cajas en Junín. Según Jaime Urrutia (1992), este proceso de reconocimiento de la personería jurídica de las comunidades indígenas fue el resultado de la confluencia de por lo menos tres procesos: el desarrollo del indigenismo; el inicio de la crisis del gamonalismo; y los intentos de Leguía por modernizar el Estado. El resultado fue la partida de nacimiento de uno de los mitos sustentadores de nuestra identidad colectiva: aquél de la comunidad

campesina democrática, igualitaria, heredera de los Incas y solidaria en su pobreza, a la que tanto había contribuido el discurso de los indigenistas[9]. Este mito sería posteriormente retomado en muchos trabajos de antropología y etnohistoria. Sin embargo, cuando en la década de 1930 la oligarquía retoma el poder el indigenismo se repliega y reaparece con fuerza un pensamiento conservador que logra imponer sus esquemas. Flores Galindo nos señala cómo esta hegemonía ideológica de los intelectuales hispanistas se vuelve visible desde entonces en nuestra vida cotidiana a través de los textos escolares, monumentos de héroes, nombres de calles, fiestas cívicas, etc.

Sin embargo, dos décadas después, el indigenismo también asumiría ropajes académicos, aunque esta vez el impulso vendría de fuera. La fundación en 1946 de la primera escuela de antropología en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, se realizó bajo la influencia directa de la antropología cultural norteamericana. Entre 1944 y 1959, bajo la dirección de Julian Steward, se publicó un importante conjunto de artículos en el *Handbook of South American Indians*[10]. En 1959, Va1cárcel escribió un libro titulado *Etnohistoria del Perú antiguo. Historia del Perú, Incas*, acuñando por primera vez el término. Este autor consideraba que los cursos de historia del Perú contenían los mismos errores que por aquel entonces los fundadores de la escuela de *Annales* le reprochaban a la historia positivista decimonónica; es decir, una visión de la historia del Perú que ponía énfasis en los acontecimientos políticos y militares, lo cual, en el caso de los Incas, se podía apreciar en las limitadas descripciones de sus instituciones; o en las biografías de los famosos 14 Incas como si sus gobiernos hubieran sido períodos presidenciales. De esta manera, rescatando los aportes de Julio C. Tello y sus estudios sobre Chavín, Valcárcel aplicó una perspectiva etnológica al estudio del pasado contribuyendo a cambiar este enfoque. Una de las tesis de Valcárcel, aparentemente simple, que consistía en que la destrucción del imperio

incaico no significó necesariamente la destrucción de su cultura, ha estado presente en la investigación peruanista desde entonces[11].

Sin embargo, Valcárcel concebía al Perú casi como dos países distintos y antagónicos: uno moderno e histórico en la costa, otro indio y natural en la sierra. El resultado del gesto reivindicativo indigenista fue que al unir el pasado incaico con el presente indígena era preciso oponerlos al mundo criollo oligárquico afincado en la costa (Thurner op. cit.). Esta oposición traería consigo la necesidad de insistir en la continuidad entre el pasado Inca y el presente indio y al mismo tiempo rechazar la historiografía criolla sobre la colonia y la república. Treinta años atrás, desde la militancia y la retórica, Valcárcel y los indigenistas habían intentado cerrar la brecha distópica decimonónica entre lo incaico y lo andino; ahora, con un nuevo ropaje académico lo habían conseguido. Sería un error insistir únicamente en el carácter ideológico del término "Etnohistoria"[12], ya que para Valcárcel esta denotaba también la posibilidad de recurrir al uso de las más modernas teorías y métodos de investigación de la antropología y la historia de la época, con el fin de acercarse a una versión andina de la historia. La Etnohistoria prometía una relectura que corregiría los filtros colonialistas de los cronistas. Sin embargo, será recién con la presencia de tres antropólogos extranjeros que se sentarían las bases para la constitución de la moderna Etnohistoria en el Perú: John Rowe, Tom Zuidema y John Murra.

3. La gran transformación: Rowe, Zuidema y Murra

Difícilmente nos podríamos imaginar a la historiografía peruana actual sin los aportes sustanciales de estos tres autores. Las nociones de "horizontes" y "períodos" introducidas por Rowe han servido para reformular la periodificación arqueológica previa a los incas (1946). Entre otros temas este autor también contribuyó a la mejor comprensión de la organización social y política andina con sus estudios sobre la religión estatal incaica

(1960), combinando el estudio de las crónicas conocidas con su dedicación a la arqueología andina.

Por su parte, Zuidema abordó los niveles casi invisibles de las realidades andinas. Conceptos como dualidad, tripartición, cuatripartición y organización decimal, dieron nuevas pistas para repensar la organización de los sistemas prehispánicos. Sus aportes al estudio de la astronomía y el calendario incaico también son importantes. En su trabajo más conocido, *El sistema de Ceques del Cuzco* (1964) Zuidema estudió la organización social Inca tomando como punto de partida la lista de las líneas ceremoniales recopiladas por el cronista Polo de Ondegardo, elaborando un modelo de lo que la elite Inca tenía en mente cuando correlacionaba los linajes reales con las responsabilidades religiosas y el matrimonio preferencial.

Murra, en tanto, planteó una crítica sustantivista[13] al discurso moderno occidentalista que había creído encontrar en el Estado Inca una expresión del socialismo (Baudin), el comunismo (Mariátegui) o el esclavismo (Choy). En este sentido, la tesis doctoral de John Murra (1955) significó un aporte fundamental cuya influencia está todavía presente en los estudios sobre los Andes. Murra puso en evidencia la configuración de las estructuras económicas precoloniales, analizándolas a la luz de los conocimientos logrados por la antropología a partir de Malinowski, incorporando a la búsqueda de un sistema de intercambio de bienes conceptos provenientes de la antropología económica como reciprocidad, redistribución y control vertical de pisos ecológicos.

La influencia de estos tres grandes investigadores contribuyó a transformar radicalmente el panorama de los estudios andinos. En un balance realizado por Murra (1975) sobre las investigaciones en etnohistoria andina, podemos apreciar la magnitud de estos cambios. Murra señalaba, en primer lugar, que en comparación con 1950, en 1970 la publicación de muchas fuentes facilitaba un mayor acceso a las crónicas clásicas, facilitando en gran medida el incremento de las investigaciones; en

segundo lugar, desde la historia se había avanzado enormemente en la investigación sobre los antecedentes a partir de los cuales los cronistas europeos habían realizado su trabajo, llegando a afirmar que incluso *"se había hecho en muchos casos un rastreo sistemático de quién copió a quién"*[14]; en tercer lugar, y desde la antropología, existía la posibilidad de tener un nuevo juego de preguntas junto con nuevos puntos de vista, para interrogar y estudiar las fuentes ahora disponibles desde una perspectiva etnológica, permitiendo realizar, de manera más sistemática, comparaciones interculturales con otras sociedades precapitalistas contemporáneas[15]; y, en cuarto lugar, se habían descubierto y publicado nuevas fuentes, como las famosas "visitas" y esos 30 relatos que eran parte de la tradición oral andina, salvados del olvido entre 1598 y 1606 en Huarochirí por el celo del extirpador de idolatrías Francisco de Avila[16].

Las visitas eran algo así como los censos que en esa época la corona aplicaba a las poblaciones indígenas. Un visitador, nombrado por la corona, recorría una provincia o territorio determinado, recolectando información estadística para la determinación de impuestos, para resolver problemas de índole judicial, social, económica o religiosa o, como ocurría muy a menudo en el siglo XVI, todos a la vez (Mellafe 1967). No es de extrañar, entonces, que estos documentos se volvieran los preferidos de muchos etnohistoriadores. Murra señalaba que aunque su lectura pareciera menos amena que la de los grandes cronistas como Garcilaso o Cieza, estos documentos tenían la gran ventaja de describir con mucho detalle –pueblo por pueblo y alguna veces hasta casa por casa– un grupo étnico local, un valle en particular, una agrupación humana específica, ya que sus autores no tenían pretensiones literarias: eran oficiales del rey y burócratas, enviados por las autoridades coloniales a investigar y dar su parecer sobre talo cual situación humana y social inmediata, como la de subir o bajar los tributos, la "conservación" de la población amenazada a desaparecer; los pretendientes a la sucesión de cacicazgos, quejas contra los abusos de

encomenderos o litigios entre comunidades sobre aguas y tierras (Murra 1967).

Según Franklin Pease, uno de los principales discípulos de Murra, las crónicas, –salvo excepciones como las de Guamán Poma o Santa Cruz Pachacuti– no podían gozar de ese mismo prestigio, ya que al ser el resultado de informaciones recogidas de informantes procedentes de sociedades ágrafas, sus datos provenían siempre de tradiciones orales que habían sido elaboradas bajo categorías temporales distintas a las occidentales. Es decir, la memoria oral de los informantes respondía a concepciones del mundo que disminuían la importancia de las categorías temporales que la historia lineal occidental consagraba, ya que la memoria oral no guarda testimonios precisos de personajes específicos ni de acontecimientos concretos, sino conserva arquetipos y categorías ejemplares, modelos que funcionan en un tiempo considerado estable y recurrente de un pasado que por ello es siempre repetible ritualmente (Pease 1979).

Este conjunto de cambios influenció positivamente los trabajos de etnohistoriadores peruanos. Por ejemplo, María Rostworowski realizó estudios sobre la lógica de interacción social y geográfica de los antiguos habitantes de la franja costera del Perú (1962, 1977, 1978, 1983), hasta llegar a la publicación de *"Historia del Tawantinsuyo"* (1988) a todas luces su libro más conocido, al punto de ser considerado uno de los *best-sellers* de la década de los ochentas[17]. Por su parte, recurriendo a las fuentes del Archivo General de Indias, Waldemar Espinoza logró demostrar cómo en la conquista del Tahuantinsuyo los españoles habían contado con el apoyo de algunos curacas recelosos del poder Inca, como fue el caso documentalmente demostrado de los Huancas (Espinoza, 1974). También se estudiaron movimientos mesiánicos y campesinos en los Andes como el Taki Onkoy (Millones, 1964, 1967, 1971, 1990; Varese, 1968; Ossio, 1973; Pease, 1973); o las modificaciones producidas en las sociedades andinas a

consecuencia de la invasión europea (Escobar, 1964; Fuenzalida, 1970; Mayer 1970; y Wachtel 1973, 1977), utilizando para ello la imagen de la "visión de los vencidos" propuesta por León Portilla en México. Por su parte, Zuidema y sus discípulos aplicaron el análisis estructural siguiendo los senderos trazados por Lévi-Strauss, llegando a la comprensión de las estructuras dualistas andinas, como fue el caso de Juan Ossio (1978), Alejandro Ortiz (1973) y Salvador Palomino (1970).

Aunque la mayor parte de estas investigaciones combinaban de manera muy interesante técnicas y métodos de la antropología y la historia, como el simultaneo trabajo de campo y en archivos, sería en la quebrada de Chaupiwaranga (Huánuco) en donde esta interdisciplinariedad alcanzaría sus mayores logros con el equipo dirigido por Murra y conformado también por los antropólogos César Fonseca y Enrique Mayer. Allí, entre el trabajo de campo en comunidades campesinas, la búsqueda y publicación de "La visita de la provincia de León de Huánuco en 1532" de Iñigo Ortiz de Zuñiga, y los trabajos de excavación arqueológica conducidos por Craig Morris en Huánuco Pampa, se logró desarrollar uno de los más intensos diálogos interdisciplinarios que hayan existido entre antropología, historia y arqueología. Sin embargo, este desarrollo de la Etnohistoria se daba al margen, de manera paralela, e incluso muchas veces en abierta oposición a una de las perspectivas teóricas hegemónicas en la academia de la época: el marxismo[18].

4. Etnohistoria y marxismo

Salvo el caso de Waldemar Espinoza[19], la mayor parte de los etnohistoriadores peruanos no buscaron la síntesis entre la Etnohistoria y el marxismo. A partir de la década de 1970, la historiografía peruana pareció escindirse en dos corrientes: de un lado, la etnohistoria andina, preocupada por la especificidad de nuestro pasado, en algunos casos obsesionada por las permanencias; y, de otro, el marxismo que se interesaba por el estudio

de las clases y los movimientos sociales, y privilegiaba el cambio. En esta última predominaron las llamadas "corrientes frías" del marxismo: el estructuralismo althusseriano, el maoismo y el marxismo-leninismo, que se expandieron en las universidades a través de eso que Degregori ha denominado "revolución de los manuales"[20].

Según este autor, esos marxismos descuidaron la dimensión étnica, centrándose fundamentalmente en el estudio de las clases; también subestimaron la cultura privilegiando el estudio de las estructuras económicas y las representaciones políticas. En muchas ocasiones, este reduccionismo clasista hizo aparecer la dimensión étnica como superflua, convirtiendo a la cultura en casi un subproducto. Buena parte de la antropología y la historia pasaron en esta década del indigenismo al campesinismo, y del culturalismo al clasismo. Sin embargo, tampoco el tránsito fue total, ya que puede apreciarse cómo detrás de ese discurso clasista y economicista se mantenía vigente esa imagen que Basadre denominó "Perú profundo", que presentaba las raíces del país en una suerte de esencia cultural andina, opuesta al resto del país. Es decir, se mantenían vigentes, aunque en otros términos, algunas de las imágenes que los indigenistas de principios de siglo habían logrado popularizar, las que ponían énfasis en dicotomías como las de andino/occidental, sierra/costa y tradicional/ moderno[21].

A pesar de las distancias teóricas y políticas existentes entre la etnohistoria y el marxismo, ambos desarrollarían algunos puntos en común, evidentes, por ejemplo, en los discursos e imágenes que cada uno construía sobre el país. A diferencia de los hispanistas que enfatizaban el encuentro y la síntesis nacional, ambos ponían el acento en los desencuentros y las contradicciones, fundamentalmente culturales y étnicas para la etnohistoria, económicas y clasistas para los marxistas. De esta manera, a partir de esa década va deviniendo en discurso intelectual, y poco a poco en sentido común, lo que María Isabel Remy (1995) ha denominado *"una evaluación*

diferente de los logros y fracasos de nuestra historia", la cual empieza a aparecer ampliamente como una historia de fracasos y de derrotas, de graves problemas irresueltos y de acumulación de frustraciones. No se defiende ya a la independencia como mito fundante de la nacionalidad peruana, por el contrario, ésta aparece como algo banal. La publicación en 1972 de *La independencia en el Perú* de Bonilla, muestra a ésta como un simple regalo de los ejércitos de Bolívar y San Martín, o como un subproducto del desarrollo del capitalismo industrial inglés, dejando de ser un acto "nacional". Fechas como 1532, acontecimientos como la captura y muerte de Atahualpa, comienzan a volverse el momento fundante de esta larga historia de fracasos. Se vuelve hegemónico un discurso de confrontación cultural y/o clasista sobre la nación peruana.

Sin embargo, una nueva generación de historiadores peruanistas norteamericanos, y también peruanos, recogiendo de Gramsci conceptos como "hegemonía" y "subalternidad", y de E.P. Thompson el de "economía moral" desarrollan un mayor acercamiento al tema de las culturas y las mentalidades, dejando atrás la polémica sobre el carácter feudal o capitalista de nuestra sociedad. Precisamente, en los trabajos de historiadores norteamericanos como Steve Stern, Florencia Mallan, Brooke Larson, Karen Spalding y Peter Bakewell, y peruanos como Flores Galindo y Luis Miguel Glave, la cultura empezó a ser vista como un conjunto procesal, históricamente construido, y como un conjunto flexible de identidades, estrategias y símbolos (Poole 1992). Por ejemplo, para el estudio de las rebeliones indígenas coloniales, Steve Stern (1990) propuso el concepto de "adaptación-en-resistencia". Este autor ha señalado que:

> *"sólo preguntándonos por qué, en qué periodo y de qué maneras los patrones previos de "resistencia" y defensa probaron ser más compatibles y "adaptables" a la estructura de dominación más amplia, y tal vez incluso a su legitimación parcial, podemos entender por qué la resistencia culminó algunas veces en violentos*

> *estallidos colectivos contra la autoridad (...) [esto] requiere a su vez, que se vea a los campesinos como continua y activamente implicados en relaciones políticas con otros campesinos y con no-campesinos"* (Stern op. cit.: 33).

Desde esta perspectiva se empezó a refutar muchas premisas implícitas de la etnohistoria peruana, como aquella que consideraba que la cultura andina podía ligarse a través de formas de continuidad estructural o cognitiva con el pasado prehispanico[22]. Por el contrario, estos historiadores sostuvieron que las formaciones sociales y culturales del campesinado andino contemporáneo eran producto de una larga historia de resistencia creativa a la dominación externa, primero del colonialismo español y luego del capitalismo y de los estadosnaciones (Poole op. cit.). Así las fiestas, las comunidades campesinas, el parentesco, la reciprocidad, las categorías étnicas, etc., no eran necesariamente productos de una tradición fija, sino de una constante reelaboración de la tradición a fin de acomodarse a las distintas demandas y desafíos de las cambiantes formas de dominación políticas y económicas.

Sin embargo, el impacto que está perspectiva consiguió en la etnohistoria peruana fue relativo. En 1980, la publicación de la biografía de un cargador cusqueño, Gregorio Condori Mamani, fue la excusa para el desarrollo de una interesante polémica entre antropólogos y etnohistoriadores. La discusión, protagonizada por Jürgen Golte, Enrique Urbano y Juan Ossio en las páginas de *La Revista*, desnudó muchas de las deficiencias que los enfoques sobre "lo andino" venían arrastrando. Mientras que Urbano y Ossio, enmarcados dentro del culturalismo y el estructuralismo, apostaban por un abstracto "derecho a la diferencia" de un cargador marginal cusqueño, Golte señalaba los problemas que estos discursos urbanos y criollos sobre los Andes presentaban para la comprensión de los procesos de inserción de las poblaciones andinas en un

mundo cada vez más globalizado. El problema era que Urbano y Ossio colocaban la discusión sobre la cultura fuera de la historia[23].

5. Utopía andina y post-etnohistoria

Recogiendo los aportes de las nuevas perspectivas de la historia, a mediados de la década de I~O Alberto Flores Galindo y Manuel Burga buscaron superar la brecha que se había abierto en las décadas anteriores entre marxismo y etnohistoria. Precisamente, en un trabajo sobre *La agonía de Mariátegui*, Flores Galindo (1981) hacía un recuento de las dificultades que tuvo que enfrentar este ilustre pensador de la izquierda peruana con la ortodoxia de la Comintern, en su intento de confluir indigenismo y marxismo alrededor del tema de las nacionalidades.

Basándose en el mito de Inkarrí, las representaciones de la muerte de Atahualpa en diferentes fiestas andinas, y los programas de las grandes rebeliones campesinas (Manrique 1991), Flores Galindo y Burga introdujeron al Perú el estudio de la historia de las m:ntalidades. Su tema fue la Utopía Andina, considerada como respuesta a un conjunto de problemas que las sociedades andinas confrontaron desde la conquista española y que se podían resumir gruesamente en dos pesadas herencias: la dominación colonial y la fragmentación social. Precisamente:

> *"la Utopía Andina son los proyectos (en plural) que pretendían enfrentar esa realidad. Intentos de navegar contra la corriente para doblegar tanto la dependencia como la fragmentación. Buscar una alternativa al encuentro entre la memoria y el imaginario: la vuelta de la sociedad Inca y el regreso del Inca…"* (Manrique op. cit.: 23)

La propuesta de la utopía andina motivó el último de los grandes debates producidos en la antropología y la historia peruana del siglo XX. Lamentablemente el debate quedó en gran medida inconcluso por la prematura muerte de Alberto Flores Galindo.

La utopía andina era en gran medida tributaria del discurso de confrontación cultural que sobre la nación peruana se volvió hegemónico en la década de 1970, discurso que ponía el acento en los desencuentros clasistas y étnicos. Como bien han señalado Marisabel Remy y Cecilia Méndez, curiosamente la utopía andina fue tomando forma a contracorriente de procesos sociales que apuntaban hacia una creciente integración cultural de la sociedad peruana (Remy op. cit.). Según Cecilia Méndez, no deja de llamar la atención que un grupo de intelectuales se haya propuesto diferenciar lo andino (¿de lo "occidental"? ¿del resto de la sociedad? ¿de sí mismos?) en el preciso momento en que lo que muestra la realidad es "un incontenible proceso de fusión cultural", en el que la migración y las comunicaciones juegan un rol preponderante; y en el que "los andinos", entendidos como los pobladores de la sierra (otrora indios o campesinos), son cada vez, y por propia voluntad, menos diferenciados de los "limeños", o de quienquiera preciarse de su *background* occidental (Méndez op. cit.)

Lo paradójico es que Flores Galindo se había propuesto rescatar el tema de la cultura andina de "*esas posiciones políticamente conservadoras*"[24] en que para él había caído la Etnohistoria, tratando de vincularla con el marxismo. Por ejemplo, en la introducción de *Buscando un Inca*, señalaba que:

> *"el indio, que para algunos indigenistas amenazaba con sitiar Lima, fue convertido en "el hombre andino ", personaje al margen de la historia, inalterable, viviendo en un eterno retorno sobre sí mismo, al que era preciso mantener distante de cualquier modernidad. Inmóvil y pasivo. Un derivado lógico de estos planteamientos fue proponer la creación de un gran museo donde la cultura andina terminara convertida en objetos aislados e inmunizados tras las vitrinas"* (Flores Galindo 1988: 11-12).

Sin embargo, Flores Galindo fue criticado precisamente por aquello que buscaba rechazar en su trabajo. Es decir, por desarrollar una visión de la utopía andina "al margen de la historia, inalterable, viviendo en un eterno retorno sobre sí mismo"[25].

Al respecto, Marisol de Ia Cadena ha señalado algunos problemas con el término "andino" y con la utopía andina. Haciendo una genealogía del término, esta antropóloga afirma que el concepto de "lo andino" tiene una partida de nacimiento que puede encontrarse en el *Handbook of South American Indians*. En dicha publicación se recoge el concepto de "área cultural", mediante el cual la teoría antropológica relacionaba las nociones de territorio y cultura, en donde la cultura se apropia de un territorio y se desarrolla dentro de él, estando los límites territoriales y las fronteras entre grupos culturalmente diversos fuertemente marcados por diferencias ecológicas. De este tipo de conceptualización de la cultura surge no sólo "lo andino", sino también "lo caribeño", "lo amazónico", "lo fueguino", etc. El problema, en el caso de "lo andino", fue que "las diferencias del área cultural/territorial" con respecto a las demás áreas se convirtieron, con el paso de los años, la acumulación del conocimiento antropológico y su ideologización en "la especificidad del mundo andino". Este habría sido el virus que llegó junto con el desarrollo oficial de la antropología y que encontró un terreno fértil en los antecedentes indigenistas de un sector de la academia de aquel entonces (de la Cadena 1990). La utopía andina incubaría este mismo virus que se manifestó en sus tesis del "localismo" y "esencialismo" étnico, precisamente en el momento en el que ese localismo centrado en las comunidades campesinas ha sido reemplazado por los mismos campesinos por múltiples sedes y redes de información y, sobre todo, por identidades compartidas, como mineros, colonos, informales o universitarios. De la misma manera, la definición de etnicidad como "esencia", como atributos adheridos a las personas a los que difícilmente se puede renunciar, recogería solamente el aspecto ideológico de las mismas,

ya que la multiplicidad de situaciones étnicas que un mismo actor puede desempeñar pasa desapercibida.

Lo señalado por Marisol de la Cadena forma parte del nuevo "sentido común" que durante la década de 1990 se ha venido consolidando dentro de la historia y la antropología. Este nuevo sentido común se puede apreciar en investigaciones recientes, como las ponencias presentadas al IV Congreso Internacional de Etnohistoria realizado en Lima el año 1998[26]. En muchas de ellas se puede apreciar cómo la Etnohistoria ha dejado de ser aquella disciplina visitada tan sólo por antropólogos e historiadores, para volverse un lugar de encuentro de diversas disciplinas, con temáticas y metodologías nuevas, que van más allá del período prehispánico o de la conquista, y de la sierra sur o central. Así tenemos, por ejemplo, los trabajos sobre "La transformación de la autoridad local a partir de la guerra de emancipación" de Cristóbal Aljovín; "Competencia mercantil en la sociedad norteña colonial peruana (Paita)" de Susana Aldana; "Hacía una nueva historia ambiental del extremo del norte del Perú: aportes para la descentralización y el desarrollo sustentable" de Anne Marie Hocquenghem; "Indios y negros en los barrios de Lima (Santa Ana, 1795-1820) de Jesús Cosamalón; "Los inmigrantes japoneses en Lambayeque-Perú (1899-1945) de Luis Rocca Torres, entre otros.

Se puede afirmar que la Etnohistoria se ha "fragmentado" en áreas, temas y métodos de investigación de los más diversos a diferencia de tres décadas atrás. Sigue siendo un campo de estudios interdisciplinarios que aborda el estudio de la historia andina desde nuevas perspectivas teóricas, pero ya no derivadas tan sólo de la antropología y la historia, sino también de otras disciplinas como la crítica literaria, la historia del arte y la cultura, la teoría crítica de los discursos, los estudios culturales, subalternos y/o postcoloniales, el postmodernismo, postestructuralismo, etc. Como bien ha señalado Mark Thurner, a diferencia de hace tres décadas, en la actualidad no se trataría de corregir filtros coloniales para acceder a "lo andino", sino

más bien de desconstruir discursos colonialistas, orientalistas y/o nacionalistas desarrollados en torno a esta noción.

Dioses y Hombres de Huarochiri

Extraído de Francisco de Avila, *Dioses y Hombres de Huarochirí*, traducción de José María Arguedas, IEP, Lima, 1972.

Y así, en ese tiempo, había una huaca llamada Cavillaca. Era doncella, desde siempre. Y como era hermosa, los huacas, ya uno, ya otro, todos ellos: "vaya dormir con ella", diciendo, la requerían, la deseaban. Pero ninguno consiguió lo que pretendía. Después, sin haber permitido que ningún hombre cruzara las piernas con las de ella, cierto día se puso a tejer al pie de un árbol de lúcuma. Es ese momento Cuniraya, como era sabio, se convirtió en pájaro y subió al árbol, Ya en la rama tomó un fruto, le echó su germen masculino e hizo caer el fruto delante de la mujer. Ella muy contenta, tragó el germen. Y de ese modo quedó preñada, sin haber tenido contacto con ningún hombre. A los nueve meses, como cualquier mujer, ella también parió una doncella. Durante un año la crió dándole sus pechos a la niña. "¿Hija de quién será?", se preguntaba. Y cuando la hija cumplió el año justo y ya gateaba de cuatro pies, la madre hizo llamar a los huacas de todas partes. Quería que reconocieran a su hija. Los huacas, al oír la noticia, se vistieron con sus mejores trajes. "A mí ha de quererme, a mí ha de quererme", diciendo, acudieron al llamado de Cavillaca.

La reunión se hizo en Anchicocha donde la mujer vivía. Y allí, cuando ya los huacas sagrados de todas partes estaban sentados, allí la mujer les dijo: "Ved hombres, poderosos jefes, reconoced a esta criatura ¿Cuál de vosotros me fecundó con su germen?" Y preguntó a cada uno de ellos, a solas: "¿Fuiste tú? ¿Fuiste tú?", les iba diciendo. Y ninguno de ellos contestó: "Es mío". Y entonces, como Cuniraya Viracocha, del que hemos hablado, sentado humildemente, aparecía como un hombre muy pobre, la mujer no le preguntó a él. "No puede ser hijo de un miserable", diciendo, asqueada de ese hombre harapiento, no le preguntó; porque este Cuniraya estaba rodeado de hombres hermosamente vestidos. Y como nadie afirmara: "Este es mi hijo" ella le habló a la niña: "Anda tú misma y reconoce a tu padre", y a los huacas les dijo: "Si alguno de vosotros es el padre, ella misma tratará de subir a los brazos de quien sea el padre". Entonces, la criatura empezó a caminar a cuatro pies hasta el sitio en que se encontraba el hombre haraposo. En el trayecto no pretendió subir al cuerpo de ninguno de los presentes; pero apenas llegó ante el pobre, muy contenta y al instante, se abrazó de sus piernas. Cuando la madre vió esto, se enfureció mucho: "¡Que asco! ¿Es que yo pude parir el hijo de un hombre tan miserable?" exclamando, alzó a su hija y corrió en dirección del mar. Viendo esto: "ahora mismo me ha de amar", dijo Cuniraya Viracocha y, vistiéndose con su traje de oro, espantó a todos los huacas; y como estaban así, tan espantados, los empezó a arrear y dijo: "Hermana Cavillaca, mira a este lado y contémplame; ahora estoy muy

hermoso". Y haciendo relampaguear su traje, se cuadró muy enhiesto. Pero ella ni siquiera volvió los ojos hacia el sitio en que estaba Cuniraya; siguió huyendo hacia el mar. "Por haber parido el hijo inmundo de un hombre despreciable, voy a desaparecer" dijo, y diciendo se arrojó al agua. Y allí, hasta ahora, en ese profundo mar de Pachacámac se ven muy claro dos piedras en forma de gente que allí viven. Apenas cayeron al agua, ambas (madre e hija) se convirtieron en piedra...

BIBLIOGRAFÍA

Arguedas, José María

1972 *Dioses y hombres de Huarochiri.* IEP, Lima.

Bloch, Marc

1967 *Introducción a la historia*. Quinta edición, Fondo de Cultura Económica, México.

Braudel, Fernand

1972 "La larga duración", en: *Historia y ciencias sociales*. Alianza editorial, Madrid.

Burke, Peter

1990 *La revolución historiográfica francesa: la escuela de los anales 1929-1989,* Editorial Gedisa, Barcelona.

Cadena, Marisol de la

1990 "De utopías y contrahegemonías: el proceso de la cultura popular", en: *Revista Andina*, año 8, número 1, CBC, Cusco.

Castro Pozo, Hildebrando

1924 *Nuestra comunidad indígena*, El Lucero, Lima.

Espinoza, Waldemar

1974 *La destrucción del imperio de los incas.* Retablo de Papel ediciones, Lima.

1985 *Modos de producción en el imperio de los incas*, Amaru, Lima.

Flores Galindo, Alberto

1981 *La agonía de Mariátegui*, DESCO, Lima.

1988 *Buscando un Inca*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

1989 "La imagen y el espejo: la historiografía peruana 1910-1936", en: *Márgenes*, No. 4, SUR, Lima.

Fuenzalida, Fernando

1977 "El mundo de los gentiles y las tres eras de la creación", en: *Revista de la Universidad Católica*, N° 2, pag. 59-84, Lima.

Glave, Luis Miguel

1993 "Notas sobre la historiografía andina: 1970-1992", en: Humberto Rodríguez Pastor (editor) *Investigaciones en Ciencias Sociales, un balance necesario*, CONCYTEC, Lima.

Llobera, Josep

1990 *La identidad de la Antropología*, Anagrama, Barcelona.

Manrique, Nelson

1993 *Vinieron los sarracenos. El universo mental de la conquista de América*, DESCO, Lima.

1991 "Historia y utopía en los Andes", en: *Márgenes*, No. 8, SUR, Lima.

Mayer, Enrique

1970 "Mestizo e indio: el contexto social de las relaciones interétnicas", en *El indio y el poder en el Perú*, Perú Problema N° 4, IEP, pago 88-152.

Mellafe, Rolando

1967 "Consideraciones históricas sobre la visita de Iñigo Ortiz de Zúñiga", en: *Visita de la provincia de León de Huánuco*, Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco.

Méndez, Cecilia

1993 *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*, Documento de Trabajo No. 10, IEP, Lima.

Millones, Luis

1964 "Un movimiento nativista: el Taki Onqoy", en: *Revista Peruana de Cultura*, N°. 3, pag. 134-140, Lima.

1967 "Nuevos aspectos del Taqui Onqoy", en: *Historia y Cultura* N° 1, pág. 138-140, Lima.

1971 *Las informaciones de Cristóbal Albornoz.* Cuernavaca: CIDOC. Centro Intercultural de Documentación. Millones, Luis (Editor)

1990 *El Retorno de las Huacas. Estudios y documentos del siglo XVI.* IEP, Lima.

Murra, John 1967 "Nota preliminar sobre el manuscrito de la visita de los chupachu y la transcripción usada en la presente edición", en: *Visita de la provincia de León de Huánuco,* Universidad Nacional Hermilio Valdizán, Huánuco.

19 75 "Las investigaciones en Etnohistoria andina y sus posibilidades en el futuro", en: *Formaciones económicas y políticas enel mundo andino,* IEP, Lima.

Ortiz, Alejandro

1972 *De Adaneva a Inkarri. Una visión indígena del Perú,* Retablo de Papel editores, Lima.

1980 *Huarochiri, cuatrocientos años después.* PUC, Lima.

Ossio, Juan

1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*, Ignacio Prado Pastor, Lima.

1978 "Las cinco edades del mundo según Felipe Guamán Poma de Ayala", en: Marcia Koth de Paredes y Amalia Castelli, comp. *Etnonistoria y antropología andina. Primera jornada del Museo Nacional de Historia,* Museo Nacional de Historia, Lima.

Palomino, Salvador

1970 *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sarhua*, Ayacucho.

Pease, Franklin

1973 *El dios creador andino,* Mosca Azul, Lima.

1979 "Etnohistoria andina: un estado de la cuestión", en: *Historia y cultura*, N°. 10, Revista del Museo Nacional de Historia,

INC, Lima.

Poole, Deborah

1992 "Antropología e historia andina en los EE.UU.: buscando un reencuentro", en: *Revista Andina*, No. 19, CBC, Cusco.

Remy, María Isabel

1995 "Historia y discurso social. El debate de la identidad nacional", en: Julio Cotler (editor), *Perú 1964-1994. Economía, sociedad y política*, IEP, Lima.

Rostworowski, María

1962 "Nuevos datos sobre tenencia de tierras reales en el incario", en: *Revista del Museo Nacional*, t. XXXI, pago 130-164, Lima.

1977 *Etnia y sociedad. Costa peruana prehispánica*, IEP, Lima.

1978 *Señoríos indígenas de Lima y Canta*, IEP, Lima.

1983 *Estructuras andinas de poder. Ideología religiosa y política*, IEP, Lima.

1988 *Historia del Tahuantinsuyo*, IEP, Lima.

Rowe, John

1946 "Inca Culture at the Time of the Spanish Conquest", en: *Handbook of South America Indians*, t. 2. Washington.

1960 "The Origins of Creator Worship among the Incas", en: *Culture in History*, New York, pag. 408-429.

Starn, Orin

1992 "Antropología andina, "andinismo" y Sendero Luminoso", en: *Allpanchis*, Año XXII, N°. 39, primer semestre, IPA, pago 15-71, Cusco.

Stern, Steve

1990 *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*, IEP, Lima.

Thurner, Mark

1998 "Después de la etnohistoria: desencuentros y encuentros entre discursos antropológicos e históricos", en: *Actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria*, PUCP, Lima.

Urrutia, Jaime
1992 "Antropología y comunidades: historia de un amor (casi) eterno", en: *Debate Agrario* No. 14, CEPES, Lima.

Varón, Rafael
1997 "Introducción", en *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes, Homenaje a María Rostworowski*, IEP, BCRP, Lima.

Valcárcel, Luis Eduardo
1959 *Etnohistoria del Perú antiguo. Historia del Perú, Incas*, UNMSM, Lima.

Watchel, Nathan
1973 *Sociedad e ideología. Ensayos de historia y antropología andinas*. IEP, Lima.
1976 *La visión de los vencidos. Los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Alianza Editorial, Madrid.

Wolf, Eric
1987 *Europa y la gente sin historia*, Fondo de Cultura Económica, México.

Capítulo 5

ECONOMIA, ECOLOGIA, REDES. CAMPO Y CIUDAD EN LOS ANÁLISIS ANTROPOLÓGICOS

Jürgen Golte

1. Introducción: el contexto.

Las características de la antropología peruana y de los estudios sobre el campesinado andino, no se comprenden sin el contexto histórico mundial. Desde la Guerra Fría, y para América Latina con mayor intensidad desde la Revolución Cubana, el mundo era percibido cada vez más como si estuviera organizado en dos sistemas sociales y económicos alternativos, aparentemente excluyentes y pugnando por la hegemonía mundial: el uno liderado por los EE.UU., que se tildaba de libre o de capitalista, según el cristal del que miraba; y el otro, liderado por la URSS, y posteriormente también por la China, que se decía socialista o comunista. Los países periféricos a este ordenamiento, tildados de Tercer Mundo, trataron de organizarse como "no alineados". Pero desde los países cabezas del mundo bipolar aparecían en peligro constante de salir de la órbita de uno, o entrar a la de otro de los polos. Las contradicciones y conflictos sociales en la periferia se procesaban dentro de esa bipolaridad mundial. Ya a partir de las revoluciones china y cubana, pero mucho más a partir de la guerra en Vietnam, el campesinado, más que los obreros, aparecía como la

base social para conquistar un realineamiento de las naciones del Tercer Mundo hacia el campo socialista. Esta visión era compartida por ambos polos en pugna.

En el Perú, el paradigma "culturalista" que había caracterizado al indigenismo y también al desarrollismo, fue sustituido en los años sesenta por otro "clasista". En este nuevo paradigma los campesinos andinos aparecían como potencial fuerza motriz para una revolución socialista. Como esta interpretación era compartida también por quienes trataban de impedir esa amenaza para el "mundo libre", el campesinado resultó de repente objeto de un interés inusitado.

Por cierto que estas ideas parecían corroborarse con la crisis de la gran propiedad serrana, que en realidad se venía gestando desde los años veinte (Salm 1981a), exacerbada por el avance de las relaciones mercantiles en el campo, y que políticamente se había expresado ya con el indigenismo, y luego con los movimientos campesinos de los años 50 y 60. En esa nueva coyuntura, el campesinado otra vez movilizado encontraba fácilmente aliados políticos tanto entre la burguesía mercantil, como entre los intelectuales. De esta forma, los movimientos campesinos en Cusco y especialmente La Convención (Fioravanti 1974) o las ocupaciones de pastizales en la sierra central (Martínez Alier 1973; Vilcapoma 1984; Alberti y Sánchez 1974; Caballero 1981; Kapsoli 1972; 1977) fueron interpretados como parte de una "tendencia general e inevitable" al surgimiento de condiciones para una revolución social (García-Sayán y Eguren 1980; García-Sayán 1982; Huizer 1973) Si bien las características particulares de los movimientos, como bien muestran los estudios de Martínez Alier y Fioravanti no parecían inaugurar una tendencia hacia el socialismo, eso no quita que esa percepción no hubiera tenido consecuencias. La más importante fue la Reforma Agraria del "Gobierno Revolucionario de las Fuerzas Armadas" bajo el general Velasco Alvarado

(Matos Mar y Mejía 1980; Caballero 1980; Eguren 1975; Sánchez Enríquez 1981).

Pero para la antropología como disciplina en las instituciones académicas el impacto relativo era mayor. En un contexto de movilización campesina, la población universitaria se multiplica y se acercan a las ciencias sociales y a la antropología heredera del indigenismo, jóvenes de clases medias y populares, muchos de ellos provincianos y serranos, sensibilizados por estos movimientos, que querían ser parte de esta transformación que se percibía potencialmente revolucionaria. Esto coincidía, contradictoriamente, con el temor en los países centrales, especialmente los EE.UU., que consideraban al campesinado andino como una población potencialmente amenazante para sus intereses en el área andina y trataban de desarrollar tanto una base de conocimiento sobre sus lenguas, como sobre sus tendencias de desarrollo. De esta forma se generaron en el exterior las bases materiales y el interés político para promover un crecimiento extraordinario de las investigaciones sobre el campesinado andino. El mayor ejemplo del impulso que recibió la antropología en el Perú fue el "Proyecto de Estudio de Cambios en Pueblos Peruanos", en el cual se gestaba una cooperación entre la Universidad de Cornell y la mayoría de las universidades estatales peruanas (Matos Mar ed.1969).

El resultado visible de la conjunción de estos intereses contrapuestos fue un auge fenomenal de los estudios de antropología sobre el campesinado andino en el Perú, y también en el exterior. Esto se deja percibir, por ejemplo, en la producción de tesis universitarias con esta temática. Aunque incompletas, las listas que ofrece a este respecto Rodríguez Pastor (1985) hablan de por sí. Desde la fundación de la antropología académica en 1946 hasta los años sesenta se presentaron un total de 15 tesis, ya en el decenio de 1960 el número aumentó a 26, para alcanzar 467 trabajos presentados en el siguiente decenio. También en los

EE.UU., si bien no de manera tan espectacular, se deja observar una tendencia parecida: mientras en los años 50 se presentaron ocho tesis referidas al campesinado andino, el número aumentó a 37 en la década de 1960, y a 83 en la de 1970.

Si bien la idea de la importancia central del campesinado para una transformación revolucionaria de la sociedad marcó profundamente el acontecer político y militar en el Perú hasta los años ochenta[1], ya no fue válida de la misma forma para la antropología. Por un lado, después de un último auge a mitad de la década de 1970 en lugares como Andahuaylas, Piura y en menor medida Cusco, el movimiento campesino por la tierra entró en reflujo o se canalizó por otras vías, como las rondas campesinas o la lucha contra las empresas asociativas en Puno (Rénique 1999). Por otro lado, las acciones de Sendero Luminoso, y el combate antisubversivo de las FF.AA., precipitaron el viraje de la antropología y otras ciencias sociales hacia otros temas, ya que con la generalización del conflicto se volvía virtualmente imposible llevar a cabo estudios prolongados de la envergadura anterior. Finalmente, en el mundo, la década de 1980 presenció el derrumbe de los "socialismos reales", la reorganización de la economía china alrededor de enclaves capitalistas y, a nivel de ideología, el auge del neoliberalismo. La utopía socialista quedó desacreditada, la bipolaridad del mundo dejó de existir y, por consiguiente, también cambiaron los parámetros de percepción de las diferencias sociales dentro de las sociedades. El campesinado dejó de tener un sitial preferencial en las tesis sobre desarrollo. La antropología vió de esta forma la desaparición de uno de los fundamentos de su crecimiento. La coyuntura terminó.

2. Ecología cultural, substantivismo.

Ahora bien, el contexto internacional favorable para los estudios antropológicos sobre el campesinado de por sí no podía definir las características académicas de este auge. Existían, además, varios otros

ingredientes que se debería considerar en lugar destacado. Por un lado, por la vulgarización del indigenismo en' textos escolares y medios de comunicación; y también por la presencia de indigenistas de la primera época y sus discípulos en la universidad, hubo en las primeras décadas de existencia de la disciplina un fuerte ingrediente indigenista en la discusión académica, que contribuyó por ejemplo a que "la comunidad" se convirtiera en objeto predilecto de estudio, y a que la organización campesina fuera percibida en términos de *alteridad*, haciendo hincapié en los orígenes culturales no occidentales de sus instituciones básicas.

A ésto también contribuyó la temprana asociación entre el marxismo peruano, especialmente J. C. Mariátegui, y el indigenismo, en especial Castro Pozo. El redescubrimiento del marxismo en los años sesenta partía de Mariátegui e incluía sus influencias indigenistas.

En los primeros tiempos, el indigenismo recibe como se ha visto en otros capítulos la influencia del culturalismo y el funcionalismo. En la década de 1960 se fortalecen otras influencias. Por un lado, la *ecología cultural*. Si bien no llega en forma expresa, se deja percibir como una de las principales fuentes de inspiración de la antropología a partir de los años sesenta. Fundamental para entender esta influencia es la persona de John V. Murra. Sus estudios sobre la organización económica del estado inca (1955) y sus trabajos sobre las condiciones del campesinado en el estado inca (1975), se enmarcaban en una tendencia muy extendida en EE.UU. y otros países, que entendía las culturas como parte de un todo ecológico. El enfoque de Murra, fácilmente ubicable dentro de la ecología cultural, influyó de manera general en toda una generación de arqueólogos, etnohistoriadores y antropólogos.

A partir del análisis de documentos sobre etnías regionales en los primeros decenios de la colonia, Murra comprendió la relación particular de éstas con el medio ambiente, que denominó *"El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas"*

(Murra 1975: 59-115). Con este concepto, que se condensó posteriormente en el término *"verticalidad"*, describía la tendencia de los grupos sociales andinos de controlar varias franjas ecológicas, también llamadas *"pisos ecológicos"*, en las vertientes andinas. Por lo normal, los grupos buscaban acceder a pastizales de altura, terrenos de agricultura temporal en las alturas, áreas irrigables en las zonas más bajas de los valles interandinos, y hábitats más calurosos en la parte baja de la vertiente oriental de los andes. Esta ocupación de diversos ambientes ecológicos se logró en muchos casos con un control territorial discontinuo, lo cual lo llevó a acuñar el término "archipiélago".

A partir de los modelos que Murra desarrolló, se generó no solamente una revaloración de los trabajos de Troll (1931; 1943), sino una gran cantidad de trabajos en arqueología, etnohistoria y antropología andina, que giraban alrededor del control vertical de los pisos ecológicos en las vertientes andinas[2].

Murra fue portador de una segunda influencia, la de los *"substantivistas"*, que dejó también sus huellas en los estudios sobre el campesinado en el Perú, sin que el debate subyacente entre economistas formalistas y substantivistas hubiera preocupado explícitamente a los antropólogos peruanos. Murra había recibido una influencia considerable de Polanyi (1957) y sus seguidores en su comprensión de economías no-occidentales, y había utilizado sus categorías para una formulación básica de lo que habría sido la economía del campesinado desde el estado inca en adelante. Las formas de interacción económica, ante todo la reciprocidad y la redistribución, insertadas (*embedded*) en relaciones sociales de larga duración como el parentesco, se volvieron conceptos centrales (Alberti y Mayer 1974; Mayer y Bolton 1981), entendidos en contraposición a la interacción mercantil, más impersonal, que podía prescindir por tanto de actores previamente relacionados. Resulta interesante revisar monografías elaboradas antes de la presencia de Murra y constatar la virtual ausencia o

consideración marginal de las formas de interacción económica en los textos (Matos Mar ed. 1958; Adams 1959).

La influencia de Murra en los estudios etnohistóricos andinos resultó decisiva y sus aportes permitieron un salto cualitativo en el conocimiento de nuestro S. XVI. Su influencia en los estudios sobre el campesinado andino contemporáneo resulta más ambigua. La utilidad de conceptos como reciprocidad y redistribución es indudable y casi omnipresente en los estudios de esa época. Sin embargo, estos y otros conceptos se hallan en muchos casos ligados a la postulación de la *alteridad* básica del campesinado andino, que se volvió una constante en una parte significativa de los estudios realizados en los años sesenta y setenta. Esta insistencia en la singularidad y alteridad de las sociedades andinas se vincula probablemente con los postulados del indigenismo, que invertía la ideología de supremacía cultural criolla, postulando que el futuro de las sociedades andinas estaba en los pueblos vinculados históricamente con la sociedad inca vencida en la conquista. A partir de esa inversión se construían imágenes utópicas del pasado prehispánico, idealizándolo en términos de las metas sociales que se trataba de alcanzar. Como ya en los años veinte esta utopía había sido la base para la construcción intelectual de una identidad nacional alterna, existía entonces base suficiente para poner énfasis especial en la alteridad y singularidad de *lo andino* en los años sesenta.

Esta tendencia tuvo varias consecuencias para los discursos que formulaba la antropología. Por un lado, la ausencia de estudios comparativos o, incluso, de una dimensión comparativa en los estudios de caso. A pesar de que el mismo Murra insistía frecuentemente en la necesidad de comparar las sociedades andinas con otras sociedades, por ejemplo africanas, y enseñaba cursos de antropología africana en la Universidad de San Marcos, no encontró seguidores en este punto. La única

tesis comparativa fue la de José María Arguedas (1968) sobre las comunidades de España y del Perú.

Una segunda consecuencia importante fue que no se cuestionara la unidad básica de todo *"lo andino"*. A pesar de una producción ingente de monografías sobre cientos de pueblos muy diversos, se utilizaba como núcleo de comprensión la existencia de una homogeneidad relativa de las comunidades (frecuente e incorrectamente llamadas también *"ayllus")*, muchas veces subsumiendo incluso a los campesinos de las haciendas como *"comunidades cautivas"*. Es visible que, incluso antes de la Reforma Agraria, las haciendas serranas, por ejemplo, no fueron un lugar predilecto de investigación, y resulta relativamente escasa la bibliografía sobre ellas (Salm 1981 b; Favre 1967). Una excepción son los trabajos realizados en esos años en la Universidad de Huamanga.

Una tercera secuela era que se percibía a cada comunidad como básicamente homogénea. Como el modelo básico de los pueblos campesinos y su organización cultural, ecológica y económica se suponía uniforme, no se generó una diferenciación sistemática entre tipos, y menos aún una comparación sistemática a partir de las diferencias reales de las poblaciones rurales (Véase, Urrutia 1992, Golte 1992).

Por otro lado, la inmensa cantidad de trabajos reunidos en esos años condujo no sólo a una acumulación de datos, sino también a importantes análisis. Destacan por un lado los tomos temáticos de *Revista Andina* y *Allpanchis*, cuyo primer número publicado en 1969, con su artículo de fondo sobre *El hombre y la familia en Q'ero* de Oscar Nuñez del Prado escrito en 1957, era todavía un ejemplo claro de la antropología cusqueña indigenista, pero se convierte a lo largo de los años en un testimonio muy claro del avance y sofisticación progresiva de la antropología, y de sus focos cambiantes de interés. También hay que destacar los compendios sobre 'Reciprocidad e Intercambio' (Alberti y Mayer eds. 1974), 'Parentesco y Matrimonio' (Mayer y Bolton eds. 1981), pastores andinos

(Flores Ochoa ed.1977), y tecnología andina (Ravines ed. 1978; Lechtman y Soldi eds. 1981). En todos ellos es perceptible la gran influencia de John Murra y sus propuestas para entender la sociedad y economía andina en términos de las categorías substantivistas y de la ecología cultural.

También el trabajo sobre 'La racionalidad de la organización andina' (Golte 1980) se puede inscribir en esta corriente. Golte trató de explicar el ideal de control vertical de un máximo de pisos ecológicos como una necesidad surgida en el desarrollo de la agricultura andina. Al no tener los animales de tracción que potenciaban la productividad del trabajo en las agriculturas del Viejo Mundo, y al desarrollarse en una naturaleza adversa en las altas montañas, los agricultores habrían tenido que contrarrestar la baja productividad del trabajo en los Andes por medio de una utilización intensiva del tiempo de trabajo y de la mano de obra disponible. Según el autor, el control de diversos pisos ecológicos en las vertientes andinas habría permitido que se intercalen ciclos de producción diversos de manera que la mano de obra se pudiera utilizar prácticamente durante todo el año.

3. HISTORIA, DEPENDENCIA, DIFERENCIACIÓN CAMPESINA.

La contradicción entre la supuesta calidad esencial o suprahistórica de 'la comunidad' construída por el indigenismo, y la observación directa de pueblos bastante cambiantes e integrados al contexto nacional, hizo que muchos de los investigadores trataran de comprender la historia de los pueblos estudiados. La construcción suprahistórica propia del indigenismo devino en un discurso sobre orígenes andinos "esenciales" y una dependencia externa que iba modificando la organización económica y social de las comunidades a partir de relaciones de dominación. Como se ve, la interpretación indigenista pudo articularse bastante bien con la "teoría de la dependencia" que en el contexto mundial bipolar, sostenía en esos años que la determinación externa de una sociedad era producto de la imposición de intereses imperiales o de clases sociales ligadas a éstos.

Cotler (1968) formuló esta posición para el ámbito rural peruano con su hipótesis del *"triángulo sin base"*.

De esta forma, el esencialismo comenzó a ser superado. Una buena parte de las monografías de entonces realizó intentos sistemáticos de reconstruir la historia de las comunidades. Por ejemplo, las monografías escritas sobre las comunidades de la parte alta del valle de Chancay (Celestino 1972, Degregori y Golte 1973, Fuenzalida y otros 1968 y 1982, Lausent 1983) mostraron una tendencia fuerte a la historización a partir de los archivos que los investigadores podían encontrar en los pueblos respectivos. A contracorriente de la tendencia generalizada de la antropología europea o norteamericana a la ahistoricidad, los peruanos trataron de analizar especialmente la historia económica y social de los pueblos. En todos los casos, la argumentación histórica era para los autores tan relevante como el análisis de las interacciones entre ecología y sociedad.

Habría que destacar, sin embargo, que con raras excepciones (Bonilla 1987) la historiografía contemporánea no siguió a la antropología en su concentración en estudios sobre "la comunidad", sino que buscó explicaciones para la variabilidad de las formas de producción coloniales, por ejemplo en el tiempo y en el espacio (Assadourian 1982). Desgraciadamente, estos trabajos no inspiraron a la antropología.

Desde la teoría marxista, tomando como eje las reflexiones de Lenin sobre el desarrollo del capitalismo en Rusia, se intentaba construir una teoría general sobre la estructura de clases en el campo. En esta etapa era corriente discutir textos marxistas, entre los más frecuentes podemos encontrar principalmente a Lenin, Kautsky y Marx. En América Latina destaca, entre otros, Roger Bartra (1974). En este continente, primero con la teoría de la dependencia y luego con la teoría de los Modos de Producción (véase: Assadourian 1974), se trata de comprender la articulación y coexistencia de diversas formaciones sociales en el campo. Es también en

esta etapa cuando surge la noción de "economía campesina". En el Perú, muchos trabajos se limitan a repetir la diferenciación establecida por Mao Zedong entre campesinos ricos, medios y pobres; pero encontramos también trabajos más sofisticados como la revisión de los escritos de Lenin sobre el campesinado, hecha por Eguren (1982) o los estudios más concretos de Montoya (1970), Plaza (1979) o García Sayán (1980), principalmente.

Desde la antropología, es César Fonseca (l972b, 1976), respaldado por sólidos trabajos de campo en Huánuco y Cañete, quien trata de hacer converger las hipótesis de Murra con las ideas marxistas. Fonseca coincide con la estratificación marxista de los campesinos en "pudientes", medios y pobres:

> *"Los campesinos acomodados poseen mayor extensión de tierras con riego, mayor número de cabezas de ganado lanar y vacuno destinadas a la venta, se dedican a otras labores de intermediación, utilizan mano de obra asalariada y semi-servil proveniente de los campesinos medios y pobres. Mientras que los medios siguen utilizando la mano de obra familiar y las relaciones de reciprocidad entre parientes, amigos, vecinos y compadres, primordialmente para cubrir sus necesidades con el ingreso de su agricultura, por lo que dependen de los más pudientes"* (1988: 194)[3].

Sin embargo: "tanto pudientes, medios y pobres continúan identificándose con la vida tradicional" (ibid.). No sólo eso, sino que en el origen de esta división Fonseca encuentra no sólo las clásicas causalidades marxistas sino "la manipulación de las relaciones de reciprocidad por sectores campesinos acomodados". Así, en el Perú rural los campesinos pudientes extraerían plusvalía de los más pobres, pero de modo distinto al propio de la industria occidental. Por ejemplo, a través del sistema de cargos civil-religiosos, el trueque de productos, la minka, etc. (Fonseca

1974). Si para los campesinos pobres los intercambios se desarrollan en el ámbito de la economía de subsistencia, para los más pudientes estos mismos patrones culturales sirven para acumular más riqueza, poder y prestigio. Asimismo, si para un campesino rico el sistema de cargos sirve para legitimar el poder, para los campesinos medios y pobres tiene un efecto homogenizador y nivelador. Nos podemos imaginar entonces que los pobres presionen a los ricos para que gasten más en las fiestas patronales, bajo la amenaza de ser acusados de "tacaños" o "duros". Por último, según Fonseca los cargos políticos nacionales, más prestigiosos e identificados con el progreso, los ocupaban los más ricos, que dicho sea de paso tenían mayor tasa de alfabetización, mientras los cargos tradicionales (*varayocs*) los ocupaban los más pobres y analfabetos. De esta forma, Fonseca intentó un diálogo entre los postulados de la economía marxista y la antropología económica en su vertiente substantivista.

La preocupación por las formas de interacción económica, la relación entre paisaje y control social del territorio, de cierta manera también un "materialismo" algo esquemático (Degregori 1990) y la idea de un futuro socialista "agnóstico", contribuyeron a que la amplia mayoría de las monografías de las décadas de 1960 y 1970 dejaran de lado los temas más estrictamente "culturales". Se produjo una curiosa separación entre antropólogos preocupados por la economía campesina, por un lado, y antropólogos interesados en esquemas mentales y simbólicos, por otro. Los segundos, relacionados con la corriente estructuralista, con las propuestas de Zuidema sobre la integración entre sistema de parentesco, percepción del tiempo y categorías de espacio; y con la tradición de historiografía religiosa y de ciencias de la religión se agruparon alrededor de la Universidad Católica y del Centro Bartolomé de las Casas[4]. A su interior, este conjunto resulta sumamente heterogéneo y conflictivo (véase, por ejemplo, Urbano 1982).

Lo que es notable, es la separación tajante entre ambas vertientes. Los intentos de traspasar los límites entre economía y "universo ideológico" no fueron muy logrados (Montoya et al. 1979). Esta separación resulta comprensible, por un lado, por las dos largas tradiciones que influyen en la antropología, el indigenismo y el marxismo, que confluyen en determinadas épocas, temas y personas, y se contraponen en otras. Por otro lado, influye también la vinculación del quehacer antropológico con las percepciones y opciones políticas en el mundo bipolar de la Guerra Fría. Un buen reflejo de esta imbricación con lo político es la discusión de Starn (1991; 1992) sobre lo que él denomina "andinismo" especialmente en los trabajos de Isbell (1978) y el surgimiento de Sendero Luminoso; y las respuestas críticas a sus planteamientos en la revista *Allpanchis* n.39.

Había un punto que compartían la historiografía y la antropología: el interés en los movimientos campesinos. Tanto el marxismo como el indigenismo tendían a ver los movimientos casi como algo inherente a la condición campesina. Por lo mismo, tanto en la historiografía como en la antropología surgió una cierta tendencia a resaltar los factores de larga duración que podrían conducir a tales movimientos (Ossio ed. 1973), más que los factores circunstanciales y coyunturales. Sin embargo, hay un número considerable de estudios, como los trabajos ya mencionados sobre los *huacchilleros* de Martínez Alier (1973), y el de Fioravanti (1974) sobre los movimientos de La Convención, que destacan por una argumentación que toma en cuenta tanto la coyuntura, como los factores estructurales de larga duración.

4. ECOLOGÍA Y "TECNOLOGÍAS APROPIADAS".

En la década de 1980, con el fin de la guerra fría y el mundo bipolar, y con la denominada "crisis de paradigmas" que afectó especialmente al marxismo y al estructuralismo, sucedieron varias transformaciones.

La utopía socialista se reconvirtió paulatinamente en utopía andina (Flores Galindo 1987, Burga 1988). De la misma forma y sumándose a la creciente toma de conciencia en Europa y los EE.UU. de los peligros para el medio ambiente que surgían del industrialismo, lo "andino" tomó una faz de "tecnologías apropiadas" o "desarrollo sustentable". Surgieron estudios que restaban importancia a la dimensión social de la producción, para hacer hincapié en que la tecnología agrícola y ganadera andina era adecuada a las condiciones alto-andinas y menos destructiva. Resaltan ahí estudios sobre la tecnología ganadera, los andenes, las técnicas de barbecho, la *chaquitaklla*, el riego, las *qochas* y los camellones[5].

Habría que destacar que la argumentación "ecologista" de los ochenta se diferencia de la que se había desarrollado bajo influencia de Murra. La *ecología cultural* veía a los seres humanos y sus sociedades como parte de un todo ecológico, y trataba de interpretar los hechos culturales como expresiones específicas de la interrelación entre los humanos y la naturaleza constantemente transformada por ellos y otros factores. El *ecologismo* de los ochenta en adelante entiende a la ecología mucho más como "naturaleza", opuesta a sociedad, y percibe a los humanos como sus destructores potenciales. Esto se deriva de un paradigma popular y político que nace del industrialismo tardío anglosajón y germano, y de la concepción romántica de la naturaleza que éstos desarrollaron ya en el siglo XIX, la cual oponía imágenes utópicas de "naturaleza intacta" a los paisajes signados cada vez más por el industrialismo naciente. Economía sustentable significa en este contexto una economía que no destruye la naturaleza dentro de la cual se desarrolla.

A pesar de representar intereses sociales genuinos de crítica a la parte destructora de un industrialismo capitalista que crece únicamente con miras a la acumulación, sin tomar en cuenta las condiciones de bienestar de las personas en el medioambiente, esta concepción parecería ser un retroceso frente a la *ecología cultural*

Así por ejemplo, sin duda alguna los trabajos reunidos por el agrónomo Pierre Morlon (1996) son una muestra excelente de los avances en la comprensión de la agricultura andina logrados en las décadas de 1960 y 1970, así como de la creciente sofisticación en el entendimiento de procedimientos y técnicas agrícolas alcanzada por antropólogos, economistas, y agrónomos en los ochenta. Sin embargo, esta reducción progresiva de la experiencia de miles de años de desarrollo agrícola en los Andes principalmente a técnicas materiales, quizás equipare demasiado la agricultura andina con la agricultura del Viejo Mundo. Es que allí el desarrollo rural consistió en buena medida en un desarrollo de instrumentos y técnicas materiales que permitían insumar la fuerza del trabajo de los animales de tracción para la creación de los productos necesarios para el sustento humano, mientras el desarrollo agrícola andino, como dijimos, se vinculó mucho más con el desarrollo de técnicas sociales, las que en la nueva vertiente de investigación, impulsada por grupos sociales críticos al desarrollo industrial, pero etnocéntricos después de todo, son subestimadas[6]. Martínez Alier (1990) ha tratado de reintroducir en este debate la dimensión social e histórica con sus ideas sobre "economía ecológica", que mediría básicamente los flujos energéticos entre espacios y grupos sociales "pobres" y "ricos", atribuyendo a los pobres una vocación conservacionista de energía.

En el otro extremo, en sus vertientes más duras, este romanticismo ecologista de los 80s se vincula con posturas indianistas radicales. En el Perú, el caso más representativo es el del "Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas" (PRATEC), donde confluyen agrónomos y científicos sociales que antes habían participado como activistas y promotores de la Reforma Agraria. Según Mayer (1994):

> *"La combinación de nativismo y su recusación de lo que ellos califican de 'occicentrismo' hacen que su discurso se caracterize por una vehemencia única y una autoconvicción que identifica a*

> *muchos movimientos ecológicos. De hecho, este movimiento busca fusionar la cosmovisión andina con el ecologismo en un conjunto ideológico que tiene matices de programa político social, económico y científico con visos de un separatismo étnico"* (p. 511).

Es que para el PRATEC, la línea divisoria entre Andes y Occidente es total y tajante. Frente a un Occidente destructor de la naturaleza, se levanta la "cultura andina agrocéntrica" Rengifo (1991). Es en la chacra:

> *"...donde se establecen relaciones de reciprocidad entre todos los elementos de la comunidad natural, constituida por el hombre, las deidades y los miembros de la naturaleza que son considerados como seres vivos...Estas relaciones de diálogo, de empatía, de reciprocidad entre cada uno y el conjunto de los miembros apuntan hacia el bienestar o la buena salud de la comunidad natural"* (p. 8).

En la cita se advierte lo que Mayer califica como "un culto indebido al equilibrio" (p. 515), que los ubica en el campo de los ecologistas vulgares, en tanto la armonía que proponen: "... entre las especies, los humanos, los procesos físico-químicos y la voluntad de los dioses tutelares andinos" no garantiza "la existencia de procesos ecológicos saludables o equilibrados" (p. 515), pues: "La cosmovisión y la práctica no siempre son isométricas. A pesar de que la chacra pueda resentirse si se quiebran los sagrados preceptos de la *pachamama* ... siempre habrá quienes lo harán" (p. 515-516).

Por otro lado, el énfasis de PRATEC en *la chacra* les ofrece un anclaje concreto y entusiasma a algunos profesionales jóvenes, especialmente en universidades de provincias. Según Mayer: "La propuesta política de PRATEC de aliar un movimiento especializado de intelectuales en el campo con los agricultores de base como agentes dinamizadores del agro es lo más sugerente de toda la propuesta..." (p.512). Sin embargo: "El movimiento

PRATEC tiene muchos líderes pero, hasta hoy, pocos miembros de base." Para revertir esta situación, tendría que: "modificar su discurso y hallar el lenguaje con el que se pueda movilizar el dinamismo y la creatividad del agricultor andino". (p. 512).

En un balance general, parecería que la profesionalización de los decenios anteriores se orientó tendencialmente en los años ochenta hacia una imbricación muy fuerte con los organismos no gubernamentales y financieras internacionales, ya que ante el repliegue general del estado, éstos resultaron ser la fuente principal de trabajo para antropólogos y otros científicos sociales. Este ejercicio profesional, sin embargo, ya no estaba tan sobredeterminado como antes por un pensamiento crítico o, si se quiere, por una vocación utópica y política. Así, la antropología se convirtió en una profesión que se ejercía cada vez más en un ambiente "global", en el cual las temáticas de las investigaciones y del ejercicio profesional se adecuaban a la variedad de discursos y temas promovidos por agencias internacionales. Resultado de todo ello es un gran número de publicaciones que en buena parte ya no circulan en el mercado librero sino, en el mejor de los casos, son repartidos por las mismas agencias de desarrollo (p. ej. Sotomayor 1990). En cierta medida, los sucesivos tomos del Seminario Permanente de Investigaciones Agrarias (SEPIA 1985-1993) reflejan esa evolución tanto porque otorgan cada vez más peso a problemas relevantes para las agencias de desarrollo, vinculados a cambios tecnológicos dirigidos, como también porque reflejan el ingreso de categorías de la economía neo-liberal, especialmente en lo que se refiere a la comercialización de la producción agraria y la financiación de procesos productivos en el agro. Por otro lado, el auge del neoliberalismo tiende a trasladar el debate sobre el desarrollo, de una discusión cualitativa sobre alternativas a otra, técnica, de aplicación de recetas procesuales[7].

5. Economistas y antropólogos.

En las décadas previas, por el énfasis en la veta "utópica" de las economías campesinas, muchos estudios antropológicos tendían a aislar sus objetos de estudio del contexto nacional o mundial, mirando la parte mercantil de esas economías como menos importante, o quizás *"contaminada"*. Tampoco se logró comprender cabalmente el significado de la migración temporal y definitiva masiva del campo a la ciudad, porque ésta tendía a aparecer como un paso en el camino a la supeditación a relaciones capitalistas. El vacío creado de esta forma fue progresivamente llenado por la economía clásica, cuyos análisis (p. ej. Figueroa 1981, Cotlear 1986) divergían considerablemente de los antropológicos. En esos estudios, las especificidades culturales, y en amplia medida las interrelaciones económicas entre los diversos integrantes de la sociedad rural, quedaban reducidos a factores marginales en la interrelación entre pequeños productores agrícolas y el mercado. Algunos autores mostraron sin embargo un mayor acercamiento hacia el enfoque antropológico (Gonzales de Olarte 1982; 1984; Gonzales de Olarte ed. 1987, Kervyn 1988). Por parte de la antropología, los intentos de combinar las dos entradas quedaron limitados a unos pocos trabajos.

Con influencia de sustantivistas como Polanyi, Arensberg o Bohannan y Dalton, en "La codeterminación de la organización andina", Golte y de la Cadena (1983b) analizan la coexistencia de dos racionalidades en la economía comunal: una mercantil y otra no mercantil. El fundamento de esta coexistencia es que: "en los Andes, el mercado liga sectores y regiones con un desarrollo muy disparejo de las fuerzas productivas" (p. 7). En ese contexto, si los campesinos pusieran todos los huevos en la canasta del mercado, no podrían reproducir "la totalidad de las partes del conjunto local o regional" (p. 18). Es por eso que los productores locales mantienen "una esfera de intercambio diferente a la establecida por el mercado en general" (p. 8). Pero lo más importante es que:

> *"tanto la esfera del mercado general, como la esfera de interacciones e intercambios no mercantiles son sistemas sociales. Ambos compiten por el mismo espacio y por los mismos actores sociales... Ellos [los campesinos] tienen que economizar trabajo y comportamiento con la finalidad de asegurar su despensa y sus condiciones generales de existencia. Por lo tanto, la unidad doméstica optimiza su intervención en el proceso social de producción tanto con miras a sus ingresos provenientes del mercado general, como con miras a lo obtenido a través de la esfera no mercantil"* (p. 18).

Quizás la forma más fructífera de articular elementos de la economía clásica con una teoría alterna, se dió a partir del uso de los conceptos teóricos del ruso Chayanov. El decía que, en vez de tratar de maximizar sus ganancias como suponía la economía clásica, los campesinos privilegiaban completar la producción necesaria para el sustento de sus unidades domésticas. Surgieron varios trabajos que mostraban la utilidad del pensamiento de Chayanov (Blum 1989, 1995; Plaza 1979). Pero en general, quedó más bien patente que los antropólogos "substantivistas", que hubieran debido dar un debate mucho más fuerte ante el ingreso de la economía clásica abandonaron su objeto de estudio sin mayor resistencia crítica.

En buena cuenta, a partir de los años ochenta la sociedad rural deja cada vez más de ser un lugar de realización de utopías alternas, para convertirse en un espacio problemático, cuyas posibilidades de ingresar plenamente al mercado se trataba de evaluar a partir de estudios realizados principalmente por economistas. A esto contribuyó, por un lado, la expansión del mercado en las áreas rurales; por otro, el auge del neoliberalismo; asimismo, la desaparición de la utopía socialista. Parecería, finalmente, que al haber eliminado la gran propiedad latifundista, la Reforma Agraria cortó el ímpetu de los movimientos sociales que habían caracterizado las décadas

previas o los orientó a objetivos más particulares. Así, sin la presencia de las ONGs, sin Sendero Luminoso y su impacto violentista en los medios de comunicación, el campo y especialmente el campo andino, probablemente hubieran aparecido de forma cada vez más marginal en el debate nacional.[8]

Los estudios del campesinado pasaron cada vez más de manos de antropólogos a manos de economistas y de agrónomos, y de hecho en ambas disciplinas se publicaron en la presente década buenas síntesis de sus logros. El economista Efraín Gonzales de Olarte (1994) resume los resultados de sus propios análisis, los de sus colegas, y también los conocimientos desarrollados por la antropología para la comprensión del campesinado con un enfoque similar al trabajo sobre la "codeterminación de la organización social andina" (Golte y de la Cadena 1983a y b). Gonzales postula la coexistencia de dos racionalidades en el comportamiento económico del campesinado. Una la ubica por el lado de la comunidad, y de la organización de la producción para la subsistencia. A diferencia de Chayanov, sin embargo, no cree que este comportamiento exprese una racionalidad generalizada, sino una enclaustrada por la baja productividad frente a un mercado rural especialmente limitado, pequeño y segmentado. Según el autor, los campesinos tendrían plena conciencia de moverse con esta racionalidad "en las fronteras del mercado", y tratarían constantemente de avanzar hacia una integración plena en él, a lo cual estarían además obligados por la dispar dinámica de los recursos estancados y el crecimiento demográfico. Sin embargo, la incorporación plena al mercado sería una meta inalcanzable desde una lógica estrictamente campesina comunitaria; sólo podría lograrse a través del desarrollo regional y urbano, en el cual se encontrarían insertados los campesinos.

5. Desterritorialización de la cultura andina y redes rural-urbanas.

A pesar de que ya a principios de los sesenta Matos Mar había inaugurado con sus estudios de barriadas algo como una antropología urbana[9], recién en

la década de 1980 los antropólogos sacaron las consecuencias de un hecho contundente: para entonces ya más de la mitad de los que habían nacido en pueblos campesinos y comunidades los habían abandonado para afincarse mayormente en los barrios marginales urbanos. Demoraron porque la utopía comunal no se condecía bien con lo que parecía ser una miseria periférica en las ciudades. A la fuerza, podríamos decir, la antropología ingresó a la ciudad, y tuvo que reformular sus métodos y supuestos.

Quizás no sea casual que entre los antropólogos peruanos fuera Teófilo Altamirano (1984), él mismo migrante andino, quien inaugurara este tipo de estudios realizados casi a contracorriente de los estudios de barriadas y pueblos jóvenes que desarrollaba la sociología de aquella época. Mientras ésta percibía a los migrantes como una "masa marginal", afincada en "cinturones de miseria", porque no cabían cabalmente en los esquemas sobre el cambio revolucionario, Altamirano sabía por experiencia propia que los migrantes tenían un pasado cultural y que éste seguía gravitando en sus existencias cuando se trasladaban a la ciudad. Descubrió para la antropología que los referentes locales de las culturas aldeanas andinas seguían como referentes grupales de la nueva población urbana. Quizás por eso enfatizó que las formas de organización de los migrantes eran básicamente campesinas. Ahora bien, este punto es debatible por una serie de razones. La principal es que los migrantes son urbanos y solucionan a través de sus formas de asociación problemas de su vida en la ciudad, bastante diferentes de los problemas que enfrentaban en el campo. El segundo argumento, quizás difícil de advertir en aquel entonces debido a la hegemonía criolla en el plano ideológico e institucional, era que con los migrantes se podía gestar una nueva cultura urbana.

Recién el libro "Desborde popular..." (Matos Mar 1984), que por las características de su hechura presenta bastante bien la discusión que se desarrolló en el *Instituto de Estudios Peruanos* a principios de la década de 1980, reconoce que a partir de la migración se estaban gestando profundas

transformaciones en el campo y en la ciudad, que apuntaban a una desaparición final de las estructuras coloniales.

El IEP, que había nacido como una institución de investigación y debate que privilegiaba los estudios de la sociedad rural y había sido fuerza motriz de buena parte del desarrollo de la antropología en las décadas de 1960 y 1970, concluía por entonces esta fase con sus estudios sobre la Reforma Agraria (Caballero 1980; Matos y Mejía 1980; Guillet 1979), y volcaba su interés hacia la ciudad.[10] A partir de entonces, en sus publicaciones los migrantes participaban en la epopeya de la construcción de una nueva sociedad (Degregori, Blondet y Lynch 1986) a partir de la reutilización de recursos culturales que habían traído del campo (Golte y Adams 1987) y que podían generar un crecimiento capitalista en el nuevo escenario urbano (Adams y Valdivia 1991). Con esta tesis, aunque con reservas y contradicciones, el paradigma campesinista comenzaba a convertirse en ingrediente supeditado de un nuevo paradigma neo-liberal.

Este paradigma abría de hecho nuevas posibilidades al ejercicio de la antropología. La viabilidad del desarrollo tardío de un capitalismo próspero tenía que ser presentada con casos verosímiles para poder generalizarse como ideología aceptable. Estos casos de desarrollos modernos de capitalismo tenían que acontecer en escenarios distintos del europeo o el norteamericano. El auge del Japón desde la época del Shogunato había sido el único caso de un desarrollo tardío del capitalismo en otro contexto cultural, pero la mayoría de los estudios comparativos insistían más bien en los paralelos y semejanzas entre, por ejemplo, Prusia y el Japón, y no habían recurrido a la *alteridad* para la explicación de su éxito. En las últimas décadas, sin embargo, a la par del surgimiento de los llamados "tigres asiáticos", que parecían avanzar hacia un capitalismo con posibilidades de crear un bienestar generalizado, había que buscar una nueva teoría para entender este surgimiento, en especial porque

paralelamente en los países originarios del capitalismo clásico, por ejemplo Inglaterra, se percibían claros indicadores de rupturas e involución.

De esta forma, el nuevo paradigma neo-liberal, al tiempo que predicaba las virtudes del mercado como fuente de selección constante de formas de producción y manejo político-social que conducirían hacia la panacea del liberalismo, inauguró una prédica nueva, que era precisamente la posibilidad de surgimiento de una modernidad en sociedades no europeas. Esta prédica nueva servía de marco para recoger una serie de tendencias, en parte conflictivas, que se habían expresado tanto a nivel de los movimientos y contiendas sociales, como de los discursos de la Antropología, los Estudios Culturales y otras ciencias sociales. Bajo los rótulos de multiculturalidad y/o interculturalidad se podían incorporar al discurso hegemónico tanto las luchas y reivindicaciones étnicas y raciales en los EEUU, como también las diferencias entre el 'primer' y el 'tercer' mundo. De esta forma, diferencias y conflictos estructurales podían ser subsumidos bajo el concepto de alteridad cultural y, aún más, la solución de estos conflictos podía ser presentada como posible dentro de un neoliberalismo multicultural: el mercado daba a cada uno de los contrincantes la posibilidad de desarrollarse en su propia ley para alcanzar 'su' modernidad. Por cierto que este no era el único desarrollo posible. La alteridad civilizacional convertida de hecho en base de las explicaciones de diferencias regionales, sirvió en otros casos para construir imágenes de un futuro en el cual la bipolaridad del mundo de la postguerra era sustituída por un enfrentamiento entre modelos civilizatorios alternos (Huntington 1996).

Este discurso nuevo de modernidades alternas (capitalistas) dejó abierta la posibilidad de mirar a las ciudades andinas más allá de los límites que había ofrecido una visión colonial de la sociedad peruana, en la cual los sectores que se sentían más cerca de la historia europeo-norteamericana podían postular un acceso preferencial a la modernidad como una especie

de derecho de nacimiento. Se podía pensar en caminos culturalmente diversos a modernidades diversas. De esta forma, el concepto de cultura, ya no en la forma esencialista, hierática y ahistórica del indigenismo, podía reingresar al quehacer antropológico. La cultura recobraba así características de dinamismo e historicidad, de recurso, que no había tenido en la antropología clásica, que por lo general describía culturas aparentemente sin historia, y había desarrollado con el funcionalismo y el estructuralismo teorías que concordaban con esta visión.

En esta nueva forma de comprender la relación entre cultura y desarrollos múltiples, las culturas no tenían importancia por sus supuestas cualidades de resistencia al avance monolítico de las culturas centroeuropeas, sino más bien por su capacidad de hibridación, por la posibilidad de desarrollar en el contacto interétnico formas nuevas e inesperadas, soluciones propias a problemas nuevos. Esta concepción de cultura significa sin duda un reto para la antropología. Es que al dejar su carácter monolítico y uniforme, al incluir la hibridación como un elemento importante en la proyección de una cultura a *su* futuro, también dejaba su supuesta existencia "superorgánica". Los conceptos de cultura precedentes presentaban a los individuos como actores dentro de un escenario determinado por su contexto cultural; en la nueva concepción el individuo es capaz de transgredir y de *utilizar* los parámetros culturales dentro de los cuales ha sido socializado. La continua reinterpretación de esquemas culturales por nuevas generaciones en circunstancias nuevas, sustituyó la rigidez de la adscripción cultural.

El peso acumulado de los estudios de las décadas anteriores puede resultar un lastre para comprender la nueva conformación de la problemática cultural y étnica en el Perú. En cierta manera, esos estudios insistieron en la territorialidad de las sociedades andinas. El énfasis puesto en la vinculación entre ecología y cultura andina, e incluso entre comunidades y cultura andina, producía necesariamente una visión

territorializada de las manifestaciones culturales, que se ahondaba con el énfasis que se ponía en la oposición entre campo andino y ciudad criolla. Sin embargo, con las migraciones que se produjeron especialmente a partir de los años cuarenta, se desató una dinámica que desligaba la cultura andina de su contexto territorial, conduciendo más bien a su reelaboración constante en ambientes urbanos, o por lo menos distantes de sus territorios originales. En tanto los migrantes seguían manteniendo relaciones muy estrechas con sus pueblos originales, esta reelaboración y reinterpretación, a contracorriente de lo que elaboraba la antropología por esos mismos años, conducía tanto a una desterritorialización de las identificaciones étnicas, como a una desvinculación de instituciones, procedimientos y relaciones sociales de sus territorios originales. En cierta manera se construyeron redes étnicas supralocales como referentes de reelaboración cultural. Como estas redes de origen local convergían de hecho en un mismo espacio urbano, la redefinición de identidades era inevitable. Es más, la ósmosis entre grupos así constituidos conducía a que las nuevas generaciones, que se socializaban desligadas de los territorios originales elaboraran nuevas identidades supralocales que visiblemente escapaban a las identidades originarias definidas en un contexto de territorialidad marcada por una división fundamental entre campo y ciudad (Golte y Adams 1987; Golte 1995).

Esta desterritorialización de los sujetos del estudio antropológico es difícil de comprender en toda su magnitud. La antropología peruana se desarrolló dentro de un paradigma opuesto, cuyos resultados siguen gravitando en los estudios nuevos. Así, se siguen manteniendo esquemas de oposición entre campo y ciudad, se sigue suponiendo la existencia de "comunidades tradicionales" y se interpreta a las reinterpretaciones urbanas como distanciamiento y ruptura (p. ej. Mendoza Walker 1997).

En esta nueva percepción de la "cultura andina" en la modernidad urbana, hay algunos campos que se entroncan con los estudios anteriores de una forma más adecuada. Parecería que en la performance de los individuos

que han migrado del campo a la ciudad, la capacidad de manejo de grupos sociales, la formación de redes múltiples con un grado alto de flexibilidad para encarar tareas nuevas, en otras palabras, el capital social, resultan ser quizás la parte más importante para evaluar el desenvolvimiento urbano de gente originaria de las aldeas andinas (Golte y Adams 1987, Steinhauf 1992, Huber 1998). Igualmente, y casi no investigado con propiedad es lo que se refiere a las éticas y su impacto en los procesos productivos y la reconfiguración cultural, como lo indicaría el estudio de Adams y Valdivia (1991). Es visible que la antropología que surge en este nuevo paradigma tendrá que reestructurarse y reinventarse por completo.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Richard N.

1959 *A Community in the Andes: Problems and Progress in Muquiyauyo*. Washington University Press, Seattle.

Adams, Norma y Néstor Valdivia

1991 *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*. IEP, Lima.

Alberti, Giorgio y Enrique Mayer (ed.)

1974 *Reciprocidad e intercambio en los Andes Peruanos*. IEP, Lima.

Alberti, Giorgio y Rodrigo Sánchez

1974 *Poder y conflicto social en el valle del Mantaro*. IEP, Lima.

Altamirano, Teófilo

1984 *Presencia Andina en Lima Metropolitana*. PUC, Lima.

Angles, F. V.

1987 *Sistema tecnológico andino en q'ocha y organización campesina*. Tesis licenciado en sociología, UNA, Puno.

Arguedas, José María

1968 *Las comunidades de España y del Perú*. UNMSM, Lima.

Assadourian, Carlos Sempat

1974 *Modos de producción en América Latina*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente 90/Siglo XXI, Buenos Aires.

1982 *El sistema de la economía colonial. Mercado interno, regiones y espacio económico*. IEP, Lima.

Bartra, Roger

1974 *Estructura agraria y clases sociales en México*. ERA, México.

Blum, Volkmar

1989 *Zur Organisation kleinbouerlichen Wirtschaftens*. Saarbrücken/Fort Lauderdale/Breitenbach.

1995 *Campesinos y teóricos agrarios. Pequeña agricultura en los Andes del sur del Perú*. IEP, Lima.

Bonilla, Heraclio y otros

1987 *Comunidades Campesinas. Cambios y permanencias*. Solidaridad/ Concytec, Lima.

Briggs, Lucy T. y otros

1986 *Identidades andinas y lógicas del campesinado*. Mosca Azul/Institut Universitaire d'Etudes du Développement, Lima y Ginebra.

Brush, Steven B.

1973 *Subsistence Strategies and Vertical Ecology in an Andean Community: Uchucmarca*. PhD dissertation, University of Wisconsin, Madison.

1977 *Mountain, Field and Family: The Economy and Human Ecology of an Andean Valley*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia.

Brush, Steven B. y David Guillet

1985 Adams, Richard N.

Burga, Manuel

1988 *Nacimiento de una utopía. Muerte y resurrección de los Incas*. IAA, Lima.

Caballero, José María

1980 *Agricultura, reforma agraria y pobreza campesina*. IEP, Lima.

1983 "Agricultura peruana: economía campesina y campesinado. Balance de la investigación reciente y patrón de evolución." en: J. Iguiñiz (ed.), *La cuestión rural en el Perú*. Lima, PUCP, pp. 261-332.

Caballero Martín, Víctor

1981 *Imperialismo y campesinado en la sierra central*. Instituto de Estudios Andinos, Huancayo.

Camino, Alejandro; R. Recharte y P. Bidegaray

1981 *Los otros empresarios. Ética de migrantes y formación de empresas en Lima*. IEP, Lima.

Camino, Alejandro

1982 "Tiempo y espacio en la estrategia de subsistencia andina: Un caso en las vertientes orientales sud-peruanas". *Senri Ethnological Studies* 10:11-33. Tokio.

Castro Pozo, Hildebrando

1924 *Nuestra Comunidad Indígena*. Edit. Lucero, Lima.

1969 *Del ayllu al cooperativismo socialista*. Edit. JMB, Lima.

Celestino, Olinda

1972 *Migración y cambio estructural: La comunidad de Lampian*. IEP, Lima.

Claverías, Ricardo; Eliseo Zevallos y Jesús Tumi

1984 *Teorías sobre el capitalismo en la agricultura y el problema regional en el Perú:* 1893-1983. IIDSA, Puno.

Cotlear, Daniel

1986 *Technological and Institutional Change among the Peruvian Peasantry: A Comparison of three Regions at Different Levels of Agricultural Development*. PhD thesis, University of Oxford, Oxford.

Cotler, Julio

1968 "La mecánica de la dominación interna y del cambio social en el Perú." en: José Matos Mar; Augusto Salazar Bondy, Alberto Escobar, Jorge Bravo Bresani y Julio Cotler (ed.), *Perú Problema;* Edit. Moncloa, Lima, pp. 153-197.

Cotler, Julio (ed.)

1995 *Perú 1964-1994*: *Economía, sociedad y política*. IEP, Lima.

Custred, Glynn

1974 "Llameros y comercio interregional." en: G. Alberti y E. Mayer (eds.), *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos;* IEP, Lima, pp. 252-289.

1977 "Las punas de los Andes Centrales." en: J. Flores Ochoa (ed.), *Pastores de puna: Uywamichiq punarunakuna;* IEP, Lima, pp. 55-86.

1981 "Parentesco, subsistencia y economía en zonas de puna." en: Enrique y R. Bolton Mayer (ed.), *Parentesco y matrimonio en los Andes;* P.U.C, Lima, pp. 539-568.

Degregori, Carlos Iván y Jürgen Golte

1973 *Dependencia y desintegración estructural en la comunidad de Pacaraos*. IEP, Lima

Degregori, Carlos Iván; Cecilia Blondet y Nicolás Lynch

1986 *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres*. IEP,

Lima. Degregori, Carlos Iván

1989 *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*. El zorro de abajo ediciones, Lima.

1990 "La revolución de los manuales. La expansión del marxismo-leninismo en las Ciencias Sociales y el surgimiento de Sendero Luminoso". *Revista Peruana de Ciencias Sociales* 2(no. 3): 103-126. Lima

Eguren, Fernando (ed.)

1975 *Reforma Agraria, cooperativización y lucha campesina. El valle de Chancay-Huaral*. DESCO, Lima.

1982 *Situación actual y perspectivas del problema agrario*. DESCO, Lima.

Elías Minaya, José F.

1995 *Los campesinos y la agro industria del espárrago en el valle de Virú*. Universidad de Trujillo, TrujilJo.

Erickson, Clark L.

1982 *La aplicación de la tecnología prehistórica andina: experimentos en campos elevados agrícolas: Huata, Lago Titicaca*, 1981-1982. Bol. Inst. de Estudios Aymaras, Chucuito.

1983 "Los waru-waru. Agricultura prehispánica: Los camellones del Lago Titicaca". *Minka* 11: 26-29.

1985 "La cronología de los camellones de la cuenca del Lago Titicaca". Ponencia, *45 Congreso Internacional de Americanistas*, Bogotá.

1986 "Agricultura en camellones en la cuenca del Lago Titicaca: Aspectos técnicos y su futuro." en: C. de la Torre y M. Burga (eds.), *Andenes y camellones en el Perú andino. Historia, presente y futuro;* CONCYTEC, Lima, pp. 331-349.

Favre, Henri; Claude Collin Delavaud y José Matos Mar

1967 *La hacienda en el Perú*. IEP, Lima.

Figueroa, Adolfo

1981 *La economía campesina de la Sierra del Perú*. Lima: PUC, Lima.

Fioravanti, Eduardo

1974 *Latifundio y sindicalismo agrario en el Perú. El caso de los valles de La Convención y Lares* (1958-1964). IEP, Lima.

Flannery, Kent V.; Joyce Marcus y Robert G. Reynolds

1989 *The Flocks of the Wamani. A Study of Llama Herders on the Punas of Ayacucho, Peru*. Academic Press, San Diego/New York/BerkeleylBoston/London/Sydney/Tokio/Toronto.

Flores Ochoa, Jorge

1968 *Los pastores de Paratía*. Ediciones Inkarri, Cuzco.

1975 "Sociedad y cultura en la puna alta de los Andes". *América Indígena* 35(2): 297-319.

Flores Ochoa, Jorge (ed.)

1977 *Pastores de puna: Uywamichiq punarunakuna*. IEP, Lima.

Flores Ochoa, Jorge y Percy Paz Flores

1986 "La agricultura en lagunas (qocha)" en: C. de la Torre y M. Burga (eds.), *Andenes y camellones en el Perú andino. Historia, presente y futuro;* pp. 85-106. CONCYTEC, Lima.

Flores Ochoa, Jorge y A. M.Fries

1989 *Puna, Qheswa, Yunga: El hombre y su medio en Q'ero*. Fondo Editorial BCR. (Colecciones Andinas), Lima.

Flores Galindo, Alberto

1987 *Buscando un Inca. Identidad y utopía en los Andes*. IAA, Lima.

Fonseca, César

1966 "La comunidad de Cauri y la quebrada de Chaupiwaranga". *Cuadernos de Investigación* I: 22-33. Huánuco

1972a "La economía vertical y la economía de mercado en las comunidades alteñas del Perú." *Visita de la provincia de León de Huánuco;* tomo II, pp. 317-338. U. Hermilio Valdizán, Huánuco.

1972b *Sistemas económicos en las comunidades campesinas del Perú*. Tesis doctoral, U.N.M.S.M.

1973 *Sistemas económicos andinos*. Biblioteca Andina, Lima.

1974 "Modalidades de la minka." en: Enrique Mayer y Ralph Bolton *Reciprocidad e intercambio en los Andes peruanos*. IEP, Lima.

1976 "Diferenciación campesina en los Andes peruanos." *Discusión Antropológica* No. 1, UNMSM, Lima.

1998 "Diferenciación campesina en los Andes peruanos." Enrique Mayer y César Fonseca, *Comunidad y producción en la agricultura andina*, FOMCIENCIAS, Lima.

Fonseca, César y Enrique Mayer

1978 "Sistemas agrarios y ecología en la cuenca del río Cañete". *Debates en Antropología* 2: 25-51. Depto. de Ciencias

Sociales, P.U.C, Lima.

1988 *Comunidad y producción en la agricultura andina*. FOMCIENCIAS, Lima.

Franco, Carlos
1991 *La otra modernidad. Imágenes de la sociedad peruana*. CEDEP, Lima.

Fuenzalida, Fernando; José Luís Villarán; Jürgen Golte y Teresa Valiente

1968 *Estructuras Tradicionales y Economía de Mercado. La comunidad de Indígenas de Huayopampa*. IEP, Lima.

Fuenzalida, Fernando y otros

1982 *El desafío de Huayopampa. Comuneros y empresarios*. IEP, Lima.

Fujii, Tatsuiko y Hiroyasu Tomoeda

1981 "Chacra, laime y auquénidos: Explotación ambiental de una comunidad andina." en: S. Masuda (ed.), *Estudios etnográficos del Perú Meridional;* pp. 33-63. Univ. of Tokyo, Tokio.

Gade, D. W. y R. Rios

1976 "La chaquitaclla: Herramienta indígena sudamericana". *América Indígena* 36(3): 359-374.

García-Sayán, Diego y Fernando Eguren

1980 *Agro: clases, campesinado y revolución*. DESCO, Lima.

García-Sayán, Diego

1982 *Tomas de tierras enel Perú*. DESCO, Lima.

Golte, Jürgen

1980 *La racionalidad de la organización andina*. IEP, Lima.

1992 "Los problemas con las 'comunidades'", *Debate Agrario* 14: 17-22. CEPES, Lima

1995 "Nuevos actores y culturas antiguas." en: Julio Cotler (ed.), *Perú 1964-1994: economía, sociedad y política;* pp. 135-148. IEP, Lima.

Golte, Jürgen y Marisol de la Cadena

1983a "La Codeterminación de la Organización Social Andina". *Allpanchis* XIX (No. 22): 7-33. Cusco.

1983b *La codeterminación de la organización andina*. Documento de Trabajo No. 13, IEP, Lima.

Golte, Jürgen y Norma Adams

1987 *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas para la conquista de la Gran Lima*. IEP, Lima.

Gonzales de Olarte, Efraín

1982 *Economías Regionales del Perú*. IEP, Lima.

1994 *En las fronteras del mercado. Economía política del campesinado en el Perú*. IEP, Lima.

1984 *Economía de la comunidad campesina*. IEP, Lima.

Gonzalez de Olarte, E., et al.

1987 *La lenta modernización de la economía campesina*. IEP, Lima.

Greslou, F. y B. Ney

1983 *Un système agraire andin: Le cas des communautés de San Juan et Huascoy (Pérou)*. Thèse de doctorat 3ècycle, Paris.

Grondin, Marcelo

1978 *Comunidad andina: explotación calculada. Un estudio sobre la organización comunal de Muquiyauyo-Perú*. Secretaría de Estado de Agricultura de la República Dominicana, Santo Domingo.

Guillet, David

1979 *Agrarian Reform and Peasant Economy in Southern Peru*. University of Missouri Press, Missouri.

Harris, Olivia

1978 "El parentesco y la economía vertical en el ayllu Laymi (norte de Potosí)". *Avances* 1: 51-64. La Paz.

Huber, Ludwig

1998 *Los enanos del capitalismo. Economía y etnicidad en el Perú*. Mimeo, Lima.

Huertas Vallejos, Lorenzo

1987 *Ecología e Historia*. Solidaridad, Chiclayo.

Huizer, Gerrit

1973 *El potencial revolucionario del campesino en América Latina*. Siglo XXI, México.

Huntington, Samuel P.

1996 *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Simon&Schuster, New York.

Inamura, Tetsuya

1981 "Adaptación ambiental de los pastores altoandinos en el sur del Perú. Simbiosis económico-social con los agricultores.", en: S. Masuda (ed.), *Estudios etnográficos del Perú Meridional;* pp. 64-84. Univ. de Tokyo, Tokio.

Isbell, B. J.

1978 *To Defend Ourselves: Ecology and Ritual in an Andean Village*. Univ. of Texas Press, Austin.

Kapsoli, Wilfredo

1972 *Los movimientos campesinos en Cerro de Paseo, 1880-1963*. Delva, Lima.

Kapsoli, Wilfredo (ed.)

1977 *Los movimientos campesinos en el Perú 1879-1965*. Delva, Lima.

Kervyn, Bruno

1988 *La economía campesina en el Perú. Teorías y políticas*. Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.

La Torre, Carlos de y Manuel Burga (ed.)

1986 *Andenes y camellones en el Perú andino*. Concytec, Lima.

Lausent, Isabelle

1983 *Pequeña propiedad, poder y economía de mercado: Acos. Valle de Chancay*. IEP, Lima.

Lechtman, Heather y Ana María Soldi (ed.)

1981 *Runakunap Kawsayninkupaq, Rurasqankunaqa. La tecnología en el mundo andino*. UNAM,

México. Martínez Alier, Juan

1973 *Los huacchilleros del Perú. Dos estudios de formaciones sociales agrarias*. IEP/Ruedo Ibérico, Lima, Paris.

1990 "La interpretación ecologista de la historia socioeconómica: algunos ejemplos andinos". *Revista Andina* año 8(no. 1). CBC, Cusco.

Marzal S. J., Manuel

1988 *Los caminos religiosos de los inmigrantes de la gran Lima. El caso de El Agustino*. PUC, Lima.

Matos Mar, José; Teresa Guillén de Baluarte; Julio Cotler, Eduardo Soler; Francisco Baluarte

1958 *Las actuales comunidades de indígenas: Huarochiri en 1955*. UNMSM, Lima.

Matos Mar, José y otros

1969 *Dominación y cambios en el Perú rural*. IEP, Lima.

Matos Mar, José y José Manuel Mejía

1980 *La reforma agraria en el Perú*. IEP, Lima.

Matos Mar, José

1984 *Desborde popular y crisis del estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*. IEP, Lima.

Mayer, Enrique

1971 "Un carnero por un saco de papas: Aspectos del trueque en la zona de Chaupiwaranga, Pasco". *Revista del Museo Nacional* XXXVII: 184-196, Lima.

1981 *Uso de la tierra en los Andes. Ecología y agricultura en el valle del Mantaro del Perú con referencia especial a la*

papa. CIP, Dpto. de Ciencias Sociales, Lima.

1985 "Production Zones." en: Shozo Masuda, I. Shimada y C. Morris (eds.), *Andean Ecology and Civilization. An Interdisciplinary Perspective on Andean Ecological Complementarity;* Univ. of Tokyo Press, Tokio, pp. 45-84.

1994 "Recursos naturales, medio ambiente, tecnología y desarrollo." en: Carlos Monge (editor) *Perú. El problema agrario en debate. SEPIA V*, Universidad Nacional San Agustín, Arequipa.

Mayer, Enrique y César Fonseca

1979 *Sistemas agrarios en la cuenca del rio Cañete*. ONERN, Lima.

Mayer, Enrique y Ralph Bolton (ed.)

1981 *Parentesco y matrimonio en los Andes*. P.U.C., Lima.

Mayer, Enrique y Marisol de la Cadena

1989 *Cooperación y conflicto en la comunidad andina. Zonas de producción y organización social*. IEP, Lima.

Mendoza Walker, Zoila

1997 "Las comparsas como formas de creación de nuevas identidades." en: H. Urbano (ed.), *Tradición y Modernidad en los Andes*. CBC, Cusco.

Montoya, Rodrigo; M. J. Silveira y F. J. Lindoso

1979 *Producción parcelaria y universo ideológico. El caso de Puquio*. Mosca Azul, Lima.

Montoya, Rodrigo

1970 *A propósito del carácter predominante capitalista de la economía peruana actual*. Ediciones Teoría y Realidad, Lima.

1980 *Capitalismo y no-capitalismo en el Perú. Un estudio histórico de su articulación en un eje regional*. Mosca Azul, Lima.

Morlon, Pierre (ed.)

1996 *Comprender la agricultura campesina en los Andes Centrales. Perú Bolivia*. CBC/IFEA, Lima.

Murra, John

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. IEP, Lima.

1983[1955] *La organización económica del estado inka*. Siglo XXI. [3a impresión ed.], México.

Nuñez del Prado, Oscar

1957 *El hombre y la familia: Su matrimonio y organización político-social en Q'ero*, Estudios Andinos, Cusco.

Orlove, Benjamín S.

1977 *Alpacas, Sheep, and Men: The Wool Export Economy and Regional Society in Southern Peru*. Academic Press, New York.

Ortiz Rescaniere, Alejandro

1980 *Huarochiri, 400 años después*. PUC, Lima. Ossio, Juan (ed.)

1973 *Ideología mesiánica del mundo andino*. Prado Pastor, Lima.

Ossio, Juan

1976 *El simbolismo del agua y la representación del tiempo y el espacio en la fiesta de la acequia de la comunidad de Andamarca*. PUC, Lima.

Palomino, Salvador

1984 *El sistema de oposiciones en la comunidad de Sashua. La complementariedad de los opuestos en la cultura andina*. Pueblo Indio, Lima.

Plaza, Orlando (ed.)

1979 *Economía Campesina*. DESCO, Lima.

1981 *Formas de dominio, economía y comunidades campesinas*. DESCO, Lima.

Polanyi, Karl; Conrad M. Arensberg y Harry W. Pearson

1957 *Trade and Markets in the Early Empires*. Glencoe: The Free Press.

PRATEC, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas (ed.)

1992 *Cultura andina agrocéntrica*. PRATEC, Lima.

Quispe, Ulpiano

1969 *La herranza en Choque Huarcaya y Huancasancos, Ayacucho*. Instituto Indigenista Peruano, Lima.

Rengifo, Grimaldo

1991 "La chacra en la cultura andina." en: *Vigorización de la chacra*, PRATEC, Lima.

Rénique, José Luis

1999 "Apogeo y crisis de la 'tercera vía'. Mariateguismo, 'guerra popular' y contrainsurgencia en Puno, 1987-1994". En: Steve Stern (editor). *Los senderos insólitos del Perú*, IEP/UNSCH, Lima.

Rodríguez Pastor, Humberto (ed.)

1985 *La antropología en el Perú*. CONCYTEC, Lima.

Romero, Raúl (ed.)

1988 *Música, danza y máscaras en los Andes*. PUC, Lima.

Sallnow, Michael J.

1987 *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Smithsonian Institution Press, Washington D. C.

Salm, Martín

1981a Bauer und Grundherr in Peru. Klassenkampf und Kapitalismus in Peru. *Peripherie* 5/6: 144-155.

1981b *Bauern und Grundherr in Maco (Peru), zwei Entwicklungswege*. [Dissertation (Dr. phi!.), Berlin, Freie Universitat Berlin, FB Altertumswissenschaften].

Sánchez, Rodrigo

1981 *Toma de tierras y conciencia política campesina*. Lima: IEP.

SEPIA, Seminario Permanente de Investigación Agraria

1985 *Perú, el problema agrario en debate*. Vilma Gómez et. alii (ed.), (Piura), tomo 1;. SEPIA, Lima.

1987 *Perú, el problema agrario en debate*. Fernando Eguren et. alii (ed.), (Ayacucho), tomo 2;. SEPIA/UNSCH, Lima, Ayacucho.

1989 *Perú, el problema agrario en debate*. Alberto Chirif; Nelson Manrique y Benjamín Quijandría (ed.), (Cusco), tomo 3;. SEPIA/CBC, Lima, Cusco.

1991 . *Perú, el problema agrario en debate* Carlos Iván Degregori; Javier Escobal y Benjamín Marticorena (ed.), (Iquitos), tomo 4;. SEPIA/UNAP, Lima, Iquitos.

1993 *Perú, el problema agrario en debate*. Oscar Dancourt; Enrique Mayer y Carlos Monge (ed.), (Arequipa, 1994), tomo 5; SEPIA, CAPODA, Lima.

Skår, H. O.

1982 *The Warm Valley People: Duality and Land Reform among the Quechua Indians of Highland Peru*. Universitetsforlaget, Oslo & New York.

Smith, C. T., W. M. Denevan y P. Hamilton

1981 "Antiguos campos de camellones en la región del Lago Titicaca." en: H. Lechtman y A.M. Soldi (eds.), *Runakunap kawsayninkupaq rurasqankunaqa. La tecnología en el mundo andino;* U. N. Autónoma de México, México, pp. 23-53.

Sotomayor, Marco

1990 *Tecnología campesina en el pastoreo altoandino. Proyecto* Alpacas-INIAA-CORPUNO-COTESU - IC, Puno.

Starn, Orin

1991 Missing the Revolution: Anthropologists and the War in Peru. *Cultural Anthropology* 6(1): 63-91.

1992 "'Antropología Andina', 'Andinismo' y Sendero Luminoso". *Allpanchis* Año XXIII(No. 39): 15-71. IPA, Cusco.

Steinhauf, Andreas

1992 *Interaktionsnetze als Entwicklungsstrategie. Zur Dynamik sozialer Netrwerke im informellen Sektor Perus*. LIT, Münster, Hamburg.

TEMPO, Taller de Estudios de las Mentalidades Populares (ed.)

1993 *Los nuevos limeños. Sueños, fervores y caminos en el mundo popular*. SUR/TAFOS, Lima.

Trivelli, Carolina

1992 "Reconocimiento legal de comunidades campesinas: una revisión estadística". *Debate Agrario* 14: 23-38. Cepes, Lima.

Troll, Carl

1931 "Die geographischen Grundlagen der Andinen Kulturen und des Inkareichs". *Ibero-Amerikanisches Archiv* 5: 258-294. Berlin.

1943 "Die Stellung der Indianer-Hochkulturen im Landsch aftsaufbau der tropischen Anden". *Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde* 3-4. Berlin.

Urbano, Enrique

1982 "Representaciones colectivas y arqueología mental en los Andes". *Allpanchis* XVII(no. 20): 33-83. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

Urrutia, Jaime

1992 "Antropología y comunidades: historia de una amor (casi) eterno". *Debate Agrario* 14: 1-16. Cepes, Lima.

Valderrama, Ricardo y Carmen Escalante

1988 *Del tata mallku a la mama pacha. Riego, sociedad y ritos en los Andes peruanos*. DESCO, Lima.

van Kessel, Juan

1982 *Danzas y estructuras sociales en los Andes*. Instituto de Pastoral Andina, Cusco.

Vilcapoma, José Carlos

1984 *Movimientos campesinos en el centro. Perú 1920-1950*. Nuevo Mundo, Huancayo.

Vokral, Edita V.

1991 *Qoñi - Chiri. La organización de la cocina y estructuras simbólicas en el altiplano del Perú*. COTESU y Abya-Yala, Quito.

Webster, Steven

1971 "An Indigenous Quechua Community in Exploitation of Multiple Ecological Zones". *Actas y memorias. XXX1X Congreso 1nternacional de Americanistas,* (Lima), tomo 3; pp. 174-183.

1973 "Native Pastoralism in the South Andes". *Ethnology* 12(2): 115-133.

Yamamoto, Norio

1981 "Investigación preliminar sobre las actividades agropastoriles en el distrito de Marcapata, Departamento del Cuzco, Perú." en: Shozo Masuda (ed.), *Estudios etnográficos del Perú Meridional;* pp. 85-138. Univ. of Tokyo, Tokio.

Capítulo 6

IMÁGENES DE OTREDAD Y DE FRONTERA: ANTROPOLOGÍA Y PUEBLOS AMAZÓNICOS

Luis Calderón Pacheco

1. INTRODUCCIÓN[1]

Hasta entrado el siglo XX, para la mayoría de peruanos la Amazonía era un territorio vacío, exótico y desconocido. En el imaginario nacional, el bosque amazónico se presentaba en dos imágenes extremas: El Dorado pletórico de riquezas inexplotadas, o el Infierno Verde plagado de peligros, no sólo por la naturaleza inhóspita que ha prestado a Hollywood íconos como la piraña y la anaconda, sino porque allí acechaban los Otros más radicales, los *chunchos*, salvajes armados de flechas envenenadas de curare, cuya imagen paradigmática eran los *jíbaros* reducidores de cabezas.

Entre la seducción y el temor, durante buena parte de nuestra historia primó el segundo. Ello explica por qué la Amazonía se articula tarde, mal y nunca al Estado nación[2]; y explica también por qué la exploración y "ocupación" de la Amazonía quedó principalmente a cargo de extranjeros: misioneros católicos y evangélicos, caucheros, narcotraficantes, transnacionales petroleras y biogenéticas.

Esta situación se reproduce en el ámbito académico, por lo menos en las Ciencias Sociales. Por un lado, los investigadores peruanos de temas amazónicos se integran tarde a una comunidad académica internacional que

había venido estudiando la región desde hacía largo tiempo y que hoy sigue siendo mayoritariamente europea y norteamericana[3]. Por otro lado, los investigadores amazónicos se articulan débilmente con el resto de colegas peruanos y peruanistas en general. Es todavía difícil crear vínculos y articular proyectos conjuntos, por ejemplo con quienes se especializan en el estudio de los Andes.

El presente capítulo refleja en buena parte esta realidad. Nuestro balance podría reflexionar mucho más sobre la falta de contacto entre los estudios antropológicos andinos y amazónicos [4]. Esta tarea podría ser emprendida en un futuro cercano y es muy posible que la iniciativa surja de los especialistas en estudios amazónicos, que en las últimas dos décadas han desarrollado un aparato académico institucional bastante sólido[5]. Nos contentamos por ahora con presentar una visión panorámica de los principales temas y las más importantes aproximaciones teóricas en los estudios amazónicos.

2. La impronta ecologica.

Pionero en los estudios contemporáneos sobre la Amazonía es el *Handbook of South American Indians*, cuyo gestor principal fue el antropólogo norteamericano Julian Steward. El *Handbook*... supera el relativismo cultural, combinando un enfoque evolucionista con una propuesta de 'áreas culturales' definidas por tecnologías y estrategias sociales y productivas homogéneas. Según Barclay (1985), los estudios del *Handbook*... se plantean dos problemas importantes. En primer lugar, las razones del notable contraste en los desarrollos políticos y económicos andinos y amazónicos. El *Handbook*... sostiene que se trata de un proceso de deculturación debido a causas ecológicas, que llevó a la formación de culturas de bosque tropical y culturas marginales que estarían clasificadas como tribus de acuerdo a criterios demográficos y de complejidad política y social. En segundo lugar, la influencia de la ecología en la sociedad y la

cultura. Steward sostenía que en las sociedades amazónicas existía un condicionamiento ecológico preponderante, que limitaba su evolución social y política.

a. Ecología humana

En la huella de Steward, desde la década de 1950 Betty Meggers (1976) plantea que el medio ambiente es un factor determinante que limita el potencial agrícola de las sociedades amazónicas. En las antípodas de la visión de la Amazonía como espacio de inexplorada fertilidad exhuberante, sostiene que el ecosistema de bosque tropical tiene un equilibrio frágil. Por eso, las sociedades amazónicas han creado diversas tecnologías y estrategias para adaptarse a las limitaciones del medio ambiente, fundamentalmente la agricultura de rozo y quema, complementada por la caza, pesca y recolección, actividades que conllevan una baja densidad de población y asentamientos inestables a lo largo del tiempo. Meggers afirma que:

> *"Se deben aceptar las evidencias climáticas, edáficas y biológicas de constreñimientos medio ambientales para la capacidad de carga humana, citando evidencias arqueológicas que apoyan la existencia de patrones de subsistencia, asentamiento y comportamiento social comparables a los grupos tradicionales sobrevivientes"* (Meggers: 1994).

Sus afirmaciones serían más tarde refutadas por la arqueología, pero en esos años la propuesta de Meggers inspiró distintas investigaciones sobre estrategias productivas, tecnologías, división del espacio y el tiempo, patrones de residencia, rotación de la tierra, selección de recursos, aspectos de organización social que ayudan a la producción.[6] Mencionaremos algunos de los trabajos que, teniendo como telón de fondo el medio ambiente, matizan y complejizan el enfoque de Meggers y muestran las

influencias de la ecología en la tecnología y la economía, así como en la organización social y política de los pueblos amazónicos. Inspirados en el materialismo cultural, estos estudios muestran gran interés por medir la ingesta de proteínas y carbohidratos, y el tiempo requerido para poder satisfacer necesidades alimenticias. A partir de allí encuentran una gran variedad de patrones de asentamiento, de liderazgo, de organización social del espacio y el tiempo, así como una división de tareas entre sexos.

Así, Bergman (1990) enfatiza la adaptación de las prácticas productivas al medio ambiente. Sus trabajos sobre la comunidad shipiba del río Panaíllo, afluente del Ucayali, son importantes porque contribuyeron a despejar la duda teórica de Sahlins (1977) y Lee (1968) sobre la eficacia de la agricultura en sociedades "primitivas". Ambos autores escribieron sobre la opulencia de las sociedades primitivas, refiriéndose a sociedades de cazadores y recolectores, cuyo trabajo para subsistir es mínimo, intermitente y tienen tiempo para descansar uno o dos días, porque no requieren del máximo esfuerzo de la mayor cantidad de personas.

Los shipibo-conibo del Panaillo poseen tierras de varzea anegadizas, ricas en sedimentos en las épocas de inundación y bajada del agua, lo que les hace posible tener una actividad agrícola rendidora y una pesca abundante. Así, Bergman despeja la duda de Sahlins y Lee postulando la eficacia de la agricultura en sociedades primitivas, afirmando que una hora de trabajo shipibo en la agricultura produce 7711 kilocalorías, cuatro veces más que la caza y recolección de los bosquimanos Kung estudiados por Lee. Bergman no sólo ha puesto de manifiesto la eficacia de la agricultura en este tipo de ecosistema, sino que ha contribuido a observar la complementación de las diferentes actividades productivas de los shipibo-conibo, que por la calidad de tierras inundables a las orillas del Ucayali practican intensivamente la agricultura. Tournon (1995) también hace hincapié en la variedad y originalidad de las prácticas culturales de los pano del Ucayali (6).

Los ecosistemas de la amazonía peruana

Según Dricot (1979), en la amazonía peruana podemos identificar tres tipos de ecosistemas: a. *El de tierras firmes interfluviales*, donde el suelo es poco fértil, la agricultura y la pesca son rudimentarias, y la caza es la principal fuente de proteínas. La migración de las poblaciones permite la regeneración del suelo y la repoblación de la caza. Por tal motivo, los grupos son más reducidos. Este primer ecosistema está poblado por cazadores y recolectores, con alguna práctica de agricultura.

b. *La varzea o llanura de inundación*, ubicada en el curso interior de los afluentes, o en las orillas de los ríos. Los terrenos reciben anualmente un nuevo aporte de sedimento debido a las crecientes, por lo que se regeneran continuamente. Así, la agricultura se hace intensiva y la pesca juega un papel importante. La caza es una actividad secundaria. Los pobladores no migran, son sedentarios.

c. *Las regiones altas de la selva* (Ceja de selva), se caracterizan porque la agricultura es la actividad más importante, combinando exclusivamente la caza y en menor medida la pesca para la subsistencia y el mercado.

Otros trabajos importantes son: Holshouser (1972), Trapnell (1979) entre los asháninka; Rivera (1978), Chevalier (1982), que se centra en la economía política, Beckerman (1982), Smith (1982) entre otros.

Denevan (1979), por su parte, enfatiza la influencia del medio ambiente en la organización social, comparando diferentes asentamientos campa (asháninka): los campa ribereños y los de zonas altas. Los primeros son sedentarios y la pesca es su actividad principal para obtener proteínas, mientras los segundos se dedican a la caza como mayor fuente de proteínas. Ambos se dedican también a la agricultura de rozo y quema con una sofisticación agrícola considerable, con mayor énfasis en la caza antes que en la pesca, porque es su mayor fuente de proteínas. La característica más importante de los segundos es la rotación del territorio que ocupan. Cada dos a cuatro años van en busca de nuevas tierras que no necesariamente sean ricas para instalar una chacra, sino que posean recursos suficientes para la caza. Lejos de ríos, como lo están esos campa, la caza es la más importante fuente de proteínas, pero no existe en cantidades suficientes como para sostener a grandes poblaciones ni para soportar asentamientos

permanentes. Por ello conforman pequeños grupos sociales semi-nómades y con una cultura material limitada.

De estos estudios se desprende que las estrategias productivas y las tecnologías de los grupos amazónicos no son estandarizables, existe más bien una gran diversidad y cada grupo utiliza tecnologías y estrategias según sus intereses. Sin embargo, los pueblos amazónicos no sólo desarrollan estrategias más bien pasivas de adaptación sino que son capaces de moldear en cierta medida su medio ambiente. Así por ejemplo, un trabajo importante de Rengifo y otros (1993) entre los quechua del Mayo central, señala a la agricultura como la actividad más importante, porque ofrece más calorías que la caza, pesca y recolección. Los quechuas practican una agricultura de rozo, corte y quema, destacando el manejo efectivo de la fertilidad de la tierra a largo plazo a pesar de diferentes dificultades (deterioro de la ecología, despojo de tierras, etc.), aprovechando al máximo los pocos suelos que les quedan, y asociando diversas plantas que dan una mayor producción según su manera de manejar sembríos y cosechas.

Lo más interesante es que las chacras de los quechuas recrean en la ladera las condiciones del monte. No sólo se trata de tener una diversidad de cultivos (maíz, frijoles, calabazas, frutales, algodón, etc.), sino que también se plantan árboles[7] maderables y frutales en la misma chacra. Esta recreación del monte es producida por el hombre para adquirir los alimentos necesarios, lo que varía de acuerdo al clima, la naturaleza de las tierras, las plantas, los animales, y también la tecnología y conocimientos disponibles. Añadiríamos que en esta recreación del monte en la chacra entran también razones ideológicas. Así como los urbanizadores guiados por el "mito del progreso" siembran cemento en los valles costeños y serranos, y así como los propios colonos andinos en la amazonía talan el bosque, entre otras razones para que su nuevo entorno se asemeje al paisaje andino, más desnudo, así también los quechuas más allá de la ingesta de proteínas y

carbohidratos, buscarían tal vez reproducir un "paisaje ideal" acorde con su cosmovisión.

En todo caso, el materialismo cultural ha acrecentado nuestros conocimientos sobre estrategias productivas. Sin embargo, en la mayoría de casos no ha podido articular este enfoque al análisis global de las sociedades amazónicas. Además, con frecuencia los estudios omiten los cambios en las estrategias productivas, las tecnologías y en la propia cultura, producidos por el contacto con la sociedad nacional.

b. Adaptarse y moldear: el impacto del mercado.

En las últimas décadas, el gran cambio en la Amazonía es el avance del mercado. En un estudio interesante, Valcárcel (1991) se plantea dos interrogantes: ¿cómo se ha venido integrando productivamente la amazonía?, y ¿qué rol productivo ha jugado y cuál ha sido su peso a nivel nacional? El autor identifica varios períodos después del boom cauchero. En el primero (1940-1960) se forman diferentes frentes económicos - extractivos, colonizadores - para aprovechar los recursos amazónicos. Es una fase de recuperación y despegue inicial, acicateada por la caída del caucho y la Segunda Guerra Mundial, e impulsada gracias a incentivos crediticios.

En el segundo período (1960-1970), se prefigura el nuevo rostro del espacio amazónico gracias a una migración espontánea sin precedentes y un mercado interno en expansión, que ampliará las fronteras agrícolas en la década siguiente (1970-1980). En este período resultan decisivos la diversificación de la producción y el apoyo del Estado, por primera vez orientador y articulador del desarrollo a través del Plan Selva. Sin embargo, el surgimiento de nuevas variables como la expansión de la coca, el narcotráfico y la violencia política, hacen visible la fragilidad del modelo impulsado por el Estado, afectado por el repliegue del mismo en todos los ni veles, rasgo que caracterizaría el tercer período (1980-1990).

Si Valcárcel presenta un panorama histórico general, una serie de trabajos estudian el impacto del mercado en comunidades específicas, con distintos énfasis que en parte tienen que ver con el marco analítico de los autores. Cárdenas (1989), por ejemplo, estudia cómo la expansión de la economía de mercado destruye los pilares de la organización social tradicional de diversas comunidades del bajo, medio y alto Ucayali. Los shipibo producen ahora para el mercado capitalista y consumen lo que éste ofrece, lo que provoca una dependencia cada vez mayor respecto de las ciudades mestizas. Esta dependencia modela no sólo la actividad económica de las comunidades sino también la cultura. Así por ejemplo, con el fin de vender sus artesanías a los turistas, dentro de una comunidad los varones dejan de ser exclusivamente pescadores y sembradores; algunos se convierten en artesanos como las mujeres, transgrediendo la tradicional división sexual del trabajo que consideraba esas tareas femeninas. Otros se convierten en trocheros, madereros, o cultivan y cazan para comercializar sus productos y conseguir dinero. El trabajo asalariado es generalmente eventual y quienes lo ofrecen son casi siempre sujetos económicos externos al grupo nativo. Otros trabajan en forma independiente como pequeños productores agropecuarios, artesanos, pescadores o comerciantes.

Por su parte, Chaumeil (1994) nos muestra que, al menos entre los yaguas, la desestructuración del sistema tradicional viene de mucho antes. En realidad, recién hace algunos años los yagua se han liberado de los patrones mestizos y del sistema de habilitación. Por otro lado, si Cárdenas pone énfasis en la destrucción del orden tradicional, Chaumeil analiza los rasgos del "nuevo orden" utilizando categorías tomadas del marxismo. En su trabajo se hace evidente una campesinización de los yagua ribereños, que según él provocaría una proletarización[8], a corto plazo. Los productos que los yagua venden tienen precios bajos debido a que los mestizos manejan el mercado. Por tanto, los jóvenes tienen que migrar para buscar trabajo asalariado y complementar su economía. En la década de 1980, cuando el

precio del caucho tuvo un alza importante, los yagua se dedicaron mucho tiempo a su explotación. También fueron utilizados como *burriers* para transportar pasta básica de cocaína hacia las fronteras de Colombia y Brasil.

En otros pueblos indígenas, la respuesta al avance del mercado ha sido más ordenada y creativa. Así, podemos mencionar el estudio de Works (1984), cuyo tema central es el cambio de una economía de subsistencia a una economía comercial entre los aguaruna del Alto Mayo. Este cambio produjo un énfasis en la producción y comercialización de arroz, en desmedro de una serie de actividades tradicionales comunales, que no les son rentables en la actualidad por las exigencias del mercado. Pero se debe reconocer que los aguarunas han optado por un manejo "racional" de la producción según sus intereses actuales, maximizando el tiempo y la tierra para la producción mayor que es el arroz. A la vez, mantienen sin embargo sus patrones de producción tradicionales que les aseguran la subsistencia. Un trabajo semejante es el de Fuentes (1988b) sobre los amarakaeri.

Estos últimos estudios podrían dialogar con muchos trabajos sobre campesinado y mercado en los Andes. Sería interesante contrastar también con tesis como las de Golte y de la Cadena sobre la "codeterminación" de la organización andina.

3. Parentesco: más allá de Levi-Strauss

La ecología cultural no fue la única escuela de la antropología clásica que dejó huella en los estudios amazónicos. También lo hizo el estructuralismo, que inspiró numerosos estudios, especialmente sobre parentesco y mitología. Sin embargo, como advierte Jaime Regan (1997), la antropología amazónica hizo contribuciones significativas a la teoría antropológica en temas como ecología humana, adaptación y evolución cultural, pero no sucedió lo mismo con el parentesco. Algunos conceptos básicos de las teorías de Lévi-Strauss como la reciprocidad y la organización dual, se forjaron en su contacto con los bororo de Brasil. Sin embargo, cuando

escribió su otra clásica, *Las estructuras elementales del parentesco,* recurrió a materiales de Australia y el sudeste asiático. La etnografía amazónica tuvo poco que ofrecerle, con la excepción del trabajo de Niumendajú en Brasil central (Descola y Taylor 1993:19).

Es más recientemente, con los análisis sobre el sistema dravidio de clasificación, que los estudios de parentesco adquieren mayor profundidad en la antropología amazónica peruana. Según Regan (1988): "este sistema nos ayuda a comprender las relaciones entre la organización social y las formas de interrelación en sociedades con normas prescriptivas para el matrimonio y con la ausencia de grupos de unifiliación o con linajes de poca profundidad en el tiempo". Este sistema divide a las personas en dos clases: parientes consanguíneos y afines. Regan menciona que

> *"en la misma generación de ego los parientes se clasifican con el mismo término que los hermanos, como cónyuges o cuñados reales o potenciales. La distinción se extiende a la generación de los padres, clasificando al padre y a su hermano con el mismo término, a la madre y su hermana con el mismo término, y términos distintos para los tíos cruzados, o sea de sexo distinto del de los padres: la hermana del padre y el hermano de la madre, que suelen tener los mismos términos que se usan para los suegros, lo cual implica el matrimonio entre primos cruzados".*

Desde mediados de la década de 1980, más que en la descripción misma de los sistemas dravidios, el énfasis ha estado puesto en el estudio del tipo de sistemas sociopolíticos a que ellos dan lugar. De acuerdo a Regan (1997), los sistemas dravidios de clasificación, por su sencillez, se adaptan a diversos tipos de organización social: sistemas complejos de clanes o mitades, sistemas más simples; permiten, asimismo, la formación de parentelas con bastante flexibilidad en el manejo de las relaciones de parentesco y alianzas.

Un estudio de Townsley (1994) entre los yaminahua puede aclarar mejor estos conceptos. El autor menciona que el sistema dravidio tiene dos características importantes: el intercambio matrimonial directo entre dos clanes parientes, y la unidad de generaciones alternas. Los yaminahua forman dos mitades patrilineales, donde existe una norma prescriptiva de matrimonio entre primos cruzados. El sistema de terminología referencial de parentesco clasifica a cada uno de los parientes de una persona según los criterios de generación, sexo y afinidad (por matrimonio). También evidencia la relación entre generaciones alternas. Una persona usa los mismos términos de parentesco para dirigirse a sus parientes de la generación de sus padres y la de sus hijos. El sistema de generaciones alternas se pone en evidencia en las mujeres. Así, una mujer de la mitad A se casa con un hombre de la mitad B. Por ser un sistema patrilineal, la hija de ambos pertenece a la mitad B. Al crecer contraerá matrimonio con un hombre del grupo A. Por consiguiente, pertenecerá al grupo A de su padre. De esta forma, la primera mujer y su nieta pertenecen a la mitad A, y así se van alternando las generaciones.

Cuando los yaminahua ponen nombres a sus hijos, lo hacen a través del sistema alterno. Mientras el hombre da a su hijo varón un nombre de la generación de su padre, la mujer da a su hija el nombre de una mujer de la generación de su padre. Así, los nombres son exclusivos de cada mitad existente. Este estudio es relevante y nos muestra su estilo clásico, ya que refleja la organización social tradicional de un grupo. Al mismo tiempo, Townsley hace un análisis muy fino de los cambios en los sistemas de parentesco yaminahua y analiza las condiciones históricas que han conducido a su reformulación.

Otros trabajos han evidenciado también los cambios que se producen en las estructuras de parentesco como producto de la colonización o la violencia política o económica. Así, Gashé (1982) ha mostrado la adecuación de los huitoto a una nueva situación producto de la

colonización, donde los rasgos importantes que han perturbado la regla tradicional son la disminución demográfica y el contacto con la sociedad mestiza. Esta adaptación y reagrupamiento de los huitoto ha sido hecha mediante reglas tradicionales.

Chaumeil (1987) resalta el problema de los trabajos estacionales fuera de la comunidad yagua. Así, en la mayoría de casos después de casarse el hombre va en busca de trabajo y deja a su mujer e hijos en la comunidad de ella, rompiendo el sistema de residencia patrilocal, tradicional. El mismo Chaumeil (1994) menciona cómo las zonas más expuestas a los cambios económicos han adoptado la estrategia de una residencia matrilocal, forzada por los padres de la mujer, para recuperar el trabajo que antiguamente el yerno le ofrecía obligatoriamente. Así, una sociedad matrilocal parece mejor provista que una sociedad patrilocal, donde la partida sucesiva de los hombres a los mercados de trabajo inicia la desagreción del grupo.

4. MITOLOGÍA, IDENTIDAD, PODER

En 1960 Lévi-Strauss publicó una antología de mitos sudamericanos titulada *Mitológicas*. Allí, si bien pone énfasis en los mitos del oriente del Brasil, hace referencia a varios mitos amazónicos peruanos. A Lévi-Strauss, el mito le interesa en términos de la estructura de pensamiento que refleja. Su objetivo es construir modelos "simples y elegantes", constituidos por lo general a partir del juego de oposiciones binarias complementarias[9].

Los estudios mitológicos en la amazonía peruana son trabajos de desigual interés. La mayor parte se limitan a la recopilación de discursos míticos, aunque también éstos son aportes como fuente para estudios futuros, y como manera de patentizar el patrimonio cultural de estas sociedades, de modo que puedan reconocerse a sí mismas, y fortalezcan su autoestima. Entre los trabajos más cualitativos, muchos se enmarcan dentro del estructuralismo, como Chaumeil (1977) que realiza un análisis estructuralista de dos mitos yagua, que le permiten encontrar oposiciones

binarias complementarias como: la división social en clanes; la división sexual del trabajo; la dualidad y oposición mayor/menor; la oposición nosotros/otros; las oposiciones este/ oeste, abajo/arriba, caliente/frío, vivo/muerto, visible/invisible; origen y transformación mágica de toda cosa.

Sin embargo, tal vez porque, en general, el enfoque estructuralista es adoptado como un método de análisis antes que como enfoque teórico, pronto los investigadores advierten que los contenidos de los mitos no sólo son funciones de un álgebra mítica con series de permutaciones, sino que tienen un contenido real para los narradores, son una verdadera creación social donde cada narrador pone sus propios matices adaptándose a la situación que viven él y su pueblo (Roe 1982).

Así por ejemplo, Santos (1994) utiliza mitos para guiar su trabajo, pero más que un estudio exclusivo de la mitología amuesha, va referirse a la configuración filosófica y al sistema ético de este pueblo. Los mitos no serían más que manifestaciones del pensamiento amuesha, que permiten identificar sus reflexiones filosóficas sobre el poder y el conocimiento, y los valores morales que hacen posible éstos. El interés del autor se centra en las múltiples conexiones que existen entre el mito y la conducta social y, sobre todo, en la forma en la cual los mitos proporcionan (o no) directrices para la acción social.

Otros estudios ven las conexiones entre mito e identidad. En un trabajo único en su temática, Renard-Casevitz (1994) desea demostrar, a través de las redes mitológicas que configuran el simbolismo de la sal, cómo la identidad campa se fundamentó desde la época Inca hasta la confiscación del Cerro de la Sal por el gobierno peruano en 1897, en las minas de sal gema, elemento de valor mágico y ritual que sirvió para el intercambio y para unificar a los amuesha, campas (asháninka), matsiguenga, nomatsiguenga. El cerro de la sal fue y es el centro simbólico de su identidad, pues representa el cuerpo cristalizado de la abuela civilizadora de los tiempos heroicos, que lleva el nombre de Parení. Este trabajo es

importante porque muestra cómo a partir de un producto sagrado, simbólico y mágico, los diversos grupos de la selva central han podido construir y compartir una identidad étnica conjunta. Godelier teoriza acerca de este tema en *L 'Enigme du Don* (1996).

El tratamiento de los mitos ha puesto énfasis en las explicaciones del orden del universo, de las relaciones entre los hombres y entre estos y un conjunto de seres, en el devenir de las sociedades y en la identidad y la relación con otras sociedades. Así, un trabajo de Benneth (1996) se basa en la leyenda de Inaenka, que no sólo proporciona relatos vívidos de los estragos causados por las epidemias (viruela), sino que también ilustra otros momentos: la historia general de los matsiguengas y los procesos de transformación que tienen lugar en la cultura por el contacto con la sociedad nacional. De esta manera, estos relatos sirven para estructurar la comprensión de acontecimientos pasados y presentes, y también como modelos para responder a nuevos cambios.

Así, la leyenda de Inaenka representa para los mismos matsiguengas un paradigma básico de sus vidas, un paradigma que tipifica sus interacciones con la sociedad dominante, con la cual cada vez están más involucrados, y da forma a un patrón: la sociedad occidental ha tenido efectos dramáticos entre los matsiguengas (las epidemias de viruela representadas en Inaenka a menudo han sido devastadoras) pero para evadir sus consecuencias los nativos deben recurrir a esa misma fuente, la sociedad occidental. En gran medida, sólo la cultura intrusa que ha ocasionado los problemas puede aliviarlos, creando una dependencia que genera nuevos cambios culturales, y abandono de creencias y actividades tradicionales como el chamanismo.

Es necesario, pues, desarrollar una aproximación a los mitos, no como cuerpos congelados sino como un lenguaje capaz de incorporar nuevas preguntas y situaciones, construyendo con éste nuevas identidades. Un ejemplo magnífico es el trabajo de Benneth.

Otros estudios exploran las relaciones entre mitología y poder. Según la antropóloga Bellier (1994), la mitología mai-huna demuestra que aunque la maternidad es un asunto femenino, ésta no toma forma social sino después de la intervención masculina fundada en el deseo y el poder de penetración. Su estudio es importante porque nos muestra prácticas simbólicas sobre la concepción del niño en los propios mitos, que son re interpretados para hacerlos reales en la práctica de los mai-huna.

El mito de origen del sol, niño cocido en una marmita-matriz, es la imagen de la concepción de los hombres. Al conceptualizar la reproducción fisiológica mediante el lenguaje de la cocina ordinaria, el mito transforma un problema de reproducción biológica en un problema de reproducción social simbólica donde los hombres sustentan su superioridad. Así, "la participación femenina es necesaria en tanto que la mujer y el producto de sus entrañas son controlados por el hombre y para sí mismo. Sus hijos pertenecen al clan del padre; sus hijos-cerámica son cocidos por su esposo" (Bellier 1994: 118)[10]

Un caso parecido se da entre los baruya de Nueva Guinea estudiados por Godelier (1982), donde los hombres utilizan la mitología como sustento para justificar su superioridad sobre las mujeres. Porque "los mitos son actos de violencia", que pueden ser simbólicos e ideológicos pero que se dan en el nivel del pensamiento y actúan sobre él, para luego hacerse concretos en las relaciones sociales entre los hombres y mujeres, y justifican la superioridad del primero sobre la segunda.

5. VER, SABER, PODER.

La mitología explica y legitima con frecuencia el poder. En realidad, uno de los aportes de la antropología clásica fue demostrar que el poder y la política existieron antes de la "polis", es decir, antes de la ciudad y del Estado. Las sociedades amazónicas son uno de los ámbitos donde esta existencia puede ser observada.

a. Poder no coercitivo

Uno de los mayores innovadores es Clastres (1974), que gracias a su trabajo de campo entre los tupi-guaraní hace una distinción entre sociedades con poder coercitivo y sociedades con poder no coercitivo. En éstas, resulta importante la relación de un individuo, el líder, con el grupo del que forma parte. El poder del líder se sustenta en el consenso de los individuos de su grupo, que le otorgan la capacidad de tomar decisiones a nombre de ellos en actividades coordinadas que tengan como fin el logro de objetivos comunes. El líder no puede imponer su voluntad, su poder nace del prestigio y la elocuencia puestos al servicio del restablecimiento de la concordia entre diferentes grupos de parentesco o grupos residenciales o un conjunto de asentamientos. Esta idea se emparenta con las reflexiones de Arendt (1970) para la cual el poder "corresponde a la capacidad humana no sólo de actuar sino de actuar concertadamente. El poder nunca es propiedad de un individuo, pertenece al grupo y existe mientras que éste no se desintegre... y es el grupo que otorga poder a una persona para actuar en nombre suyo".

En estas sociedades el principal medio de coacción del grupo sobre la conducta de los integrantes es el juego de la reciprocidad y su mecanismo inherente de publicidad, el chisme. Dada la densidad de las relaciones sociales, quien no retribuye servicios o bienes obtenidos de otros, desconociendo así deberes para con otros, paulatinamente queda al margen de la dinámica de distribución del producto social, mecanismo coactivo al que se une el repudio social expresado en el aislamiento.

Teóricamente, estas ideas tienen su origen en el *Ensayo sobre el Don* de Marcel Mauss. Así, las sociedades amazónicas practican prestaciones y contraprestaciones de bienes, que hacen posible que los líderes ganen status y sean considerados como generosos; su función no es acumular bienes. El "dar" crea solidaridad orgánica y social, obligaciones mutuas que se transforman en relaciones sociales recíprocas, a partir de las cuales es

posible entablar alianzas matrimoniales, conseguir parientes afines y ficticios, etc.[11]

Pero el poder no sólo se constituye por consenso a través del don; también tiene otro fundamento principal en el conocimiento y el saber místico que una persona posee. Sobre este tema, Santos (1990) nos muestra que en la mayoría de sociedades amazónicas el poder político se basa en la posesión de los conocimientos místicos de reproducción de la vida, es decir, el conjunto de conocimientos rituales necesarios para reproducir la energía vital que da vida, tanto al mundo social como al mundo natural. Por este motivo, Santos sostiene que el poder entre los amuesha es eminentemente moral, en tanto los líderes políticos están obligados a ser consecuentes con su reputación como pensadores y dadores de vida. Así, el líder es percibido como dando más, y dando cosas más esenciales (la vida), que aquello que recibe.

En un trabajo posterior, Santos (1994) complementa esta idea, afirmando que el amor, la compasión y la generosidad son actitudes y sentimientos centrales por los cuales los amuesha califican y delimitan el ejercicio del poder. El poder se deriva entonces del conocimiento, pero los que lo poseen pueden legitimar su posición sólo mediante el uso moral de éste.

b. Chamanismo

Si el poder está relacionado con el conocimiento y el saber místico, entonces se encuentra vinculado, entre otras instituciones, al chamanismo. El intento más importante por estudiar al chamanismo como institución es el trabajo de Chaumeil (1998) entre los yagua. El chamanismo sería un sistema de representación, visión y reflexión del mundo, articulado con los aspectos sociales, culturales y políticos de la cultura yagua. El título del libro "Ver, saber y poder", encierra la esencia y el significado de los poderes y prácticas chamánicas. Así, el saber, el conocimiento *(ndatará)* en relación

con el poder *(sandahetaranda)*, es aprehendido primero por la visión. Primero hay que "ver" las cosas a través de sueños para conocerlas. Por ejemplo, a través del trance el chamán yagua logra penetrar al mundo de los espíritus para consultarles sobre el caso que atiende. A partir de esta concepción, los yagua perciben la vida cotidiana como una apariencia, detrás de la cual se puede descubrir el verdadero sentido de las cosas, su significación profunda; pero esta búsqueda no la hace cualquiera, es el chamán la persona capacitada para comunicarse con los espíritus y conseguir sus conocimientos para curar o para dañar.

Estudios sobre chamanismo

Los estudios sobre chamanismo han puesto mucha atención en el ritual de iniciación y las técnicas chamánicas en, las concepciones de la enfermedad, las relaciones con el mundo de los espíritus y las plantas medicinales y alucinógenos que utilizan los chamanes para realizar una sesión. Los trabajos de Harner (1976) entre los shuar, Chaumeil (1979) entre los yagua, Stock (1979) entre los cocamilla, Baer (1979/1994) entre los matsiguenga, Santos (1983, 1984) entre los amuesha y Weiss (1973) entre los asháninka; subrayan la importancia del complejo chamánico en el funcionamiento global de las sociedades amazónicas. Por su importancia, el chamanismo dejó de ser estudiado sólo en términos descriptivos, para estudiarlos en contextos comparativos y en asociación con otras actividades sociales, económicas, políticas, míticas e ideológicas. Entre estos trabajos tenemos a: Junquera (1978) sobre Madre de Dios, Mabit (1988) sobre los quechua-lamistas, Arévalo (1986) sobre los shipibo, Illius (1987) sobre los shipibo-conibo, Scazzocchio y Kroeger (1992) sobre los sistemas de salud en los andes y la selva, entre otros.

Como todos los aspectos de la cultura de los pueblos amazónicos, el chamanismo ha sido profundamente afectado por la creciente interacción con la cultura urbana mestiza y la medicina occidental. Surgen así nuevos temas, y nuevas aproximaciones teóricas. Cárdenas (1989), por ejemplo, estudia las tensiones y sinergias entre chamanismo y medicina occidental entre los shipiboconibo.

Si bien el chamán (*unaya*) tiene un rol importante, en casos extremos los shipibo-conibo no les confían su salud exclusivamente, sino que alternan su tratamiento con los servicios médicos oficiales, de acuerdo a los resultados y a su capacidad económica. Los propios *unayas* reconocen también en la medicina oficial valores y recursos que no tiene la medicina shipiba. El trabajo muestra las posibilidades de una aproximación intercultural al tema: por un lado los nativos aportan al saber médico moderno; por otro éste último contribuye a preservar, enriquecer y desarrollar el sistema médico shipibo.

El mismo Cárdenas (ibid) y otros investigadores como Scazzocchio y Kroeber (1992) o Chaumeil (1994), estudian el surgimiento de chamanes mestizos, que han ganado prestigio al curar combinando la medicina tradicional nativa con la occidental. Dobkins (1984), por su parte, deja de lado el estudio del chamanismo en comunidades nativas, y lo estudia entre los pobladores del barrio de Belén, en Iquitos. Allí se pueden encontrar cholos, mestizos y blancos; pobres, de clase media y clase alta, cada uno con sus propias percepciones. La autora parte de una perspectiva culturalista, y trata de observar cómo las variables culturales van a estructurar la experiencia alucinógena a través del rol que juega la ayahuasca en la curación de enfermedades.

De esta manera intenta mostrar un nuevo enfoque para entender la práctica visionaria a través de plantas alucinógenas[12], pero a la vez resalta una serie de aspectos sociales de manera tangencial, por ejemplo, la relación entre el curanderismo y la estructura socioeconómica del grupo de estudio, la naturaleza de los conflictos y rivalidades entre los pobladores. Si bien Dobkins reconoce que el empleo del ayahuasca está relacionado con problemas económicos y sociales, no profundiza este aspecto, sino que da prioridad a la tradición y extracción cultural de las personas que participan de esas experiencias.

Brown (1990) se aproxima al chamanismo desde otro ángulo. El centra su atención en los actores que participan en las sesiones, sea como pacientes o chamanes, pero toma también las relaciones sociales, políticas y económicas entre esos actores, y entre ellos y el conjunto de la comunidad, que influyen en la sesión chamánica. Brown analiza la forma textual de la retórica y contraretórica[13], desde el punto de vista de los participantes en una sesión chamánica aguaruna. Así, el autor observa que la reputación del *yankush* (chamán) no surge sólo por su comunicación con el mundo de los espíritus y los poderes que ellos le proporcionan para curar, sino por su apropiación de elementos y símbolos foráneos, como el uso de fármacos y la medicina mestiza.

Esta obtención de nuevos conocimientos y elementos de cura adaptados a la sesión chamánica, estarían representando un impulso inconsciente del chamán para adquirir poder libre de las limitaciones y las reclamaciones contrarias de la vida política local, un poder incontestable. A su vez, los aguaruna expresarían su resistencia a ese deseo del chamán cuando hablan de "eliminar al *iwishin* (chamán/brujo) de una vez por todas" librando a la sociedad de la amenaza de la brujería. En esto casos se observa al chamanismo como algo más que un ritual, como un fuerte instrumento de control social que, como todas las formas de poder, generan un grado de ambigüedad, oposición y descontento.

En el presente acápite hemos reparado en primer lugar en los estudios sobre el poder en lo que podríamos llamar una situación pre-contacto. Luego, al revisar los estudios sobre chamanismo, hemos visto cómo el avance del Estado y la "sociedad nacional" sobre la Amazonía inciden en las estructuras y formas tradicionales de ejercicio del poder. Una idea central guía las siguientes páginas: este avance es en realidad un encuentro entre sociedades profundamente desiguales. Los pueblos amazónicos son incorporados como subalternos dentro de un sistema de dominación que afecta su cultura y sus derechos. Ante esto hay varias respuestas posibles,

trataremos dos. Una tiene larga data, el mesianismo; la otra, más reciente, es el surgimiento de nuevos liderazgos y organizaciones "modernas", llamadas federaciones. Ambas aparecen contrapuestas, aunque en realidad podría existir más de un vaso comunicante entre ellas. Comenzamos por lo más reciente.

6. Poder, organizaciones indígenas y sociedad nacional

Varios estudios sobre organización política en las sociedades amazónicas en el Perú han incidido en las transformaciones y tensiones entre la organización política tradicional y la contemporánea. Chaumeil (1994) observa que entre los yagua el poder no estaba centralizado, no existía una institución que integrara en una estructura común a la totalidad de miembros de la sociedad yagua, más allá de los grupos locales. Haciendo uso de fuentes históricas, Chaumeil reconstruye la evolución de los personajes políticos Yagua de la siguiente manera:

1. El "dueño de la *maloca*"[14] en la época anterior al contacto con los europeos.
2. Los curacas, personajes que aparecen desde el siglo XVIII impuestos por los jesuitas; luego los patrones caucheros los utilizaron como el principal mecanismo de obtención y explotación de mano de obra indígena.
3. A mitad del presente siglo aparecen, junto con las escuelas, los primeros líderes "letrados", que van a sustituir a los curacas.
4. Durante el gobierno de Velasco, en 1974, se ordenó la conformación de *comunidades nativas* que debían contar con una directiva compuesta por un presidente, representante oficial de su comunidad ante las autoridades políticas, jurídicas y administrativas del país, un secretario y un tesorero. Esta organización política fue asumida y reforzada por los yagua en 1984, cuando crearon la Federación de Comunidades Nativas del Bajo Amazonas y Bajo Napa (FECONABABAN), afiliada a AIDESEP (Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana). De esta manera, Chaumeil

muestra la evolución del liderazgo yagua, y el marcado antagonismo entre los viejos líderes, elegidos por su valentía, su fuerza, su destreza; y los nuevos, que saben leer, escribir y tienen educación occidental.

También Rosengren (1987) nos muestra esta contradicción de poderes. Ella realiza un análisis del liderazgo y poder entre los matsiguengas y encuentra entre ellos dos tipos de líderes. Por un lado, el líder informal, que sigue la tradición matsiguenga y cuyos poderes y conocimientos son heredados de los *tinkamintsi*, líderes míticos que actúan con moral y con consentimiento de sus bases. Sin embargo, estos líderes tradicionales ya no tienen la importancia ni el poder de antes, por las nuevas condiciones socio-políticas creadas a través del creciente contacto con la sociedad nacional y la intervención de las autoridades nacionales. Ellos no poseen reconocimiento oficial, porque los líderes formalmente reconocidos son los curacas elegidos por los misioneros, y los presidentes inventados con la creación de las comunidades nativas.

En general, este es un campo poco estudiado en el Perú. Es necesario empezar a reconocer su necesidad para comprender los esfuerzos de la unidad nativa en defensa de sus derechos e intereses, pero también comprender sus conflictos internos[15]. Así, Tournon (1995) observa que entre los shipibo ya no existen curacas, sino un sistema de autoridad municipal implantado a partir de 1974 sobre el modelo nacional. Este comprende un consejo municipal y las autoridades compuestas por el presidente, encargado de "relaciones exteriores"; el teniente gobernador, encargado de problemas intracomunales; el presidente de la Asociación de Padres de Familia; los promotores de salud y el agente municipal, representante del alcalde del distrito.

El aspecto político más importante en la actualidad en la amazonía es la formación de federaciones indígenas. Como señala Chaumeil (1990), del encuentro explosivo entre maestros bilingües y la política velasquista surgen los actuales líderes de las federaciones nativas, nivel organizativo

hasta entonces inexistente. Sobre la base del reconocimiento del territorio de las comunidades nativas, surgen las actuales federaciones indígenas que agrupan a diferentes comunidades. Los líderes de estas organizaciones son en su gran mayoría miembros de la élite nativa formada por el Instituto Lingüístico de Verano (ILV).

Rojas (1994) menciona que la primera federación nativa fundada en la selva central a fines de los años 70 fue la de los amuesha (FECONAYA), que reúne a las comunidades de este pueblo, ubicadas en los valles de los ríos Palcazu, Pichis y Villa Rica. Poco tiempo después, los dirigentes asháninka del Perené, vinculados a la iglesia adventista y otras denominaciones evangélicas crearon la Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECOMSEC), con el fin de representar a toda la población asháninka. No lograron su objetivo pero fueron aliciente para la creación de más organizaciones como la Asociación de Nativos Asháninkas del Pichis (ANAP), Federación de Comunidades Nativas Campas de Satipo (FECONACA), la Organización Campa Asháninka del río Ene (OCARE), la Central Asháninka del río Tambo (CART) y la Organización Asháninka del Gran Pajonal (OAGP). La inexistencia de un liderazgo unificado de todos los asháninka debe ser entendida en relación a las características de la estructura social asháninka. Así, el soporte social constituido por las extensas redes de parentesco localizadas en el área de influencia de la organización, es complementado con las cualidades del líder, su habilidad para hablar en público, hablar castellano, leer y escribir.

La formación de la AIDESEP en 1980 por iniciativa de diversas federaciones como la de los amuesha, aguaruna-huambisa, campa y otras, contribuyó a la formación de organizaciones de segundo grado en la amazonía. Los objetivos que perseguían eran la titulación de tierras, la educación bilingüe, la atención de la salud y proyectos productivos. Smith describe las características más importantes de estas federaciones:

> *"Una alianza que confedera voluntariamente a comunidades locales autónomas, un liderazgo elegido que representa a las comunidades confederadas y que debe, en teoría, responder a sus miembros; una organización que combina las funciones políticas de representación y presión política con funciones técnicas para ofrecer los servicios necesarios; una federación que encuentra la unidad a través de una identidad étnica particular; y una organización que mantiene el ideal de autonomía con respecto al Estado, la iglesia y los partidos políticos*" (Smith: 1996)[16]

No todas las federaciones tienen un mismo nivel organizativo ni son étnicamente unitarias. Algunas son alianzas ínter-étnicas, otras involucran sólo a un grupo como los asháninka, cocama o shipibo. De esta manera, a pesar de no constituir un frente unitario para la defensa de sus intereses, estas federaciones han logrado la redefinición de roles de liderazgo y la formación de dirigentes que respondan adecuadamente a los nuevos desafíos que ponen en peligro su integridad territorial y cultural.

La organización de federaciones nativas en la amazonía peruana es un verdadero avance, pero quizá el logro más importante sería la unificación de todas en una, para formar un frente único de lucha por sus derechos, y que posibiliten la conformación de alianzas interétnicas que trabajen en forma conjunta y no compitan entre ellas. El ejemplo más importante en la actualidad es la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), fundada en 1984[17], institución que tiene la necesidad de mantener y fortalecer la alianza entre los "Pueblos Indígenas del Amazonas" para actuar internacionalmente, y dar paso a la creación de un ente que pueda ser portavoz de la defensa de sus derechos colectivos como sociedad.

7. Mesianismo

No es el mero contacto entre dos sociedades distintas lo que produce necesariamente acciones colectivas milenaristas, sino el establecimiento de una situación de dependencia en la que uno de los grupos es sometido y dominado por el otro. Así, en la amazonía el milenarismo aparece asociado a la expansión de la sociedad nacional dominante, buscando formar una nueva identidad social, una nueva persona, una nueva conciencia individual y colectiva cuyo objetivo final es una reconstrucción total del ser humano.

Entre los trabajos pioneros sobre el tema tenemos los de Varese (1973, 1974) entre los asháninka en el siglo XVIII. La escatología asháninka tiene doble función: destructiva y de nacimiento. Según indica un mito campa, el hombre nuevo surgirá de la destrucción, de la inversión del mundo; el mundo de arriba (celestial) será el de abajo y viceversa. El mesianismo implica así una voluntad de liberación de esa dependencia de la sociedad foránea en el sentido más radical.

Esta idea de Varese nos lleva a examinar los trabajos de Regan (1993) y Agüero (1994) sobre los tupi-cocama, que se insertan en esta misma línea de estudio. Regan observa cómo el movimiento mesiánico está en función con las transformaciones sociales, económicas, políticas, culturales, ecológicas, que vive toda la amazonía. El analiza cómo el movimiento religioso de los *hermanos cruzados*[18] , que surge entre los tupi-cocama, puede ser comprendido desde la propia experiencia social y económica del grupo en relación con la sociedad nacional representada por misioneros, caucheros, patrones y comerciantes. Regan concluye que el movimiento de los hermanos cruzados es una expresión religiosa de las contradicciones de la economía capitalista en la amazonía, así: “la ideología religiosa que poseen les va motivando a recrear su vida, combatiendo las fuerzas de la naturaleza, el hambre, la inmoralidad, la desunión y las desigualdades”. Si bien lo menciona, Regan descuida un aspecto importante que da sentido al movimiento de los hermanos cruzados y es el pensamiento mítico de los tupi-cocama.

Agüero, por su parte, resalta la incorporación de los tupi-cocama del Nauta-Iquitos al movimiento de los hermanos cruzados, que se produce por el tipo de relaciones sociales configuradas a partir de su contacto con la sociedad coloniza-dora europea, y en el proceso de integración a la sociedad nacional. Esta experiencia fue entendida por los tupi-cocama a partir de sus mitos, tradiciones, rituales y relatos históricos, que utilizaron como elementos para formar un modelo de análisis crítico de su experiencia, y como una alternativa para cambiar las condiciones objetivas de relación con la sociedad nacional basándose principal-mente en la búsqueda de la "tierra sin mal"[19]. A través del movimiento de los hermanos cruzados avisoraron la posibilidad de liberarse de la opresión y abuso.

El pensamiento mesiánico muestra las huellas del contacto cultural y se expresa como una mezcla entre elementos nativos y occidentales. Así, Brown y Fernández (1991), afirman que entre los asháninka existe un pensamiento milenarista y mesiánico, basado en la creencia en seres sobrenaturales vinculados con el sol (Dios, *Pava o Tasorentsi)*. El sol enviaría espíritus buenos a ayudar a los asháninka, devolviéndoles un mundo lleno de bienes y prosperidad que les ha sido arrebatado a través de los siglos.

A diferencia de otros estudios, Chaumeil (1994) analiza el mesianismo entre los yagua como un hecho reciente, que surge a fines de la década de 1980 debido a la influencia de grupos evangélicos norteamericanos. Chaumeil señala que hacia 1989 se gestó en la comunidad El Sol un movimiento apocalíptico, que pronosticaba el fin del mundo. Este anuncio provocó migraciones de distintos grupos yagua, que se agruparon a pesar de enemistades tradicionales, dejando de lado los rituales chamánicos para dedicarse a los rezos colectivos. La creencia en un mesías se expande entre aquellos yagua que no pertenecen a ninguna federación. Sin embargo, el autor postula que las federaciones también poseen una dimensión mesiánica, porque como dicen los propios yagua, tanto la federación como

el mesianismo tienen un objetivo común, que es la búsqueda de un futuro nuevo.

8. ETNICIDAD

Sea a través de organizaciones indígenas o movimientos mesiánicos, los pueblos amazónicos reafirman y/o redefinen su identidad. Son los múltiples estudios sobre etnicidad los que más ampliamente han tratado este tema.

En la amazonía, los trabajos sobre etnicidad aparecen después de los aportes teóricos de Barth (1969), quien entiende a los grupos étnicos como categorías de adscripción e identificación de los mismos actores sociales con el propósito de regular sus interacciones. La etnicidad produce entonces un principio de organización, siendo secundario que el grupo comparta una misma cultura. Finalmente la etnicidad, o para tal caso la identidad, se configura y define en relación y/o contraposición con otras etnicidades/identidades. La mayoría de trabajos considera también las identidades étnicas como construcciones históricas, más que como esencias primordiales.

¿Cómo se identifica entonces la etnicidad en la amazonía? Es una interrogante que se plantea Tournon (1995) en su tesis sobre los shipibo-conibo. El observa que el término etnicidad recubre muchos conceptos y realidades diferentes. Así, constata la existencia de dos tipos de etnicidad: la primera, que surge del grupo corresponde a una identificación y un orgullo por lo que los hace diferentes a otras sociedades. Esta tiende a aumentar en el caso de los shipibo con la formación de cerca de 120 comunidades y el nacimiento de federaciones indígenas. La segunda etnicidad se da a partir de rasgos como la alimentación, el medio ambiente, la socialización, la economía, la mitología, el idioma. Esta sería una etnicidad que es consagrada por un observador exterior y que está disminuyendo por el contacto con la sociedad nacional. En otras palabras, mientras los rasgos "primordiales" disminuyen, se consolida una identidad étnica que aparece

como construcción, o redefinición, reciente. Un conjunto de estudios se inscriben en esta línea de reflexión y siguen, por otro lado, la pista abierta por Barth al privilegiar el análisis de fronteras e interacciones.

El trabajo de Fuentes (1988) entre los chayahuita, por ejemplo define la identidad étnica por oposición a otras identidades o grupos con los que se mantiene relación. Esta es una aproximación importante porque permite entender a los grupos en sus interacciones recíprocas, y no como el simple resultado de su aislamiento y hostilidad frente al mundo exterior. Sin embargo, el enfoque tiene límites, porque parte del estudio de un sistema social ya formado, analizando el papel de las categorizaciones étnicas en su funcionamiento interno, pero no examina históricamente el proceso de su constitución como sistema social. Este aspecto es necesario, si se desea entender la diversidad de situaciones posibles de contacto inter-étnico: complementariedad, competencia, dominación, asimilación, aculturación, desplazamientos de un grupo por otro, entre otras.

Las mismas fortalezas y debilidades muestran el trabajo de Scazzocchio entre los quechua-lamistas. Su intención es analizar cómo se estructura la interacción de dicho grupo con la sociedad dominante y, especialmente, cómo su propia percepción como minoría étnica está moldeada por esa interacción, institucionalizándose así la relación entre mestizos y nativos en Lamas. La autora analiza las reglas de interacción y los procesos de exclusión entre mestizos y nativos, poniendo énfasis en elementos que considera importantes como la lengua, el vestido y la vivienda. Al mismo tiempo, busca una explicación de las presiones externas que influyen en el sistema de jerarquerización étnica en Lamas. Su mayor límite está en el manejo insuficiente de las fuentes escritas para reconstruir la historia de los quechua-lamistas, y así entender mejor al grupo actual. En trabajos posteriores, Calderón (1997a, 1998b) ha mostrado que no es adecuado definir a los quechua-lamistas a partir de categorías de adscripción o de características primordiales como la lengua o el vestido. La historia nos

muestra que los quechua-lamistas han sido un "invento" de la Colonia, surgidos de la unión de diversos grupos con lenguas y culturas propias como los suchichis, tabalosos, chalanes, híbitos, amasifunes, cascaosoas y otros que por diversas circunstancias (demográficas, económicas y sociales) tuvieron que fusionarse en uno, y crear el actual grupo quechua-lamista.

Si bien los lamistas pueden representar un caso extremo, en realidad la gran mayoría sino todos los pueblos amazónicos se encuentran en un proceso de transformación identitaria. Barclay (1980) generaliza y define a los grupos étnicos de la amazonía como unidades sociales cuyos principios de organización y cohesión se han visto redefinidos a partir de un proceso de incorporación a la estructura socioeconómica nacional. En esta redefinición se distinguen dos dinámicas: el proceso que se impone como producto de una dinámica dominante, y las respuestas de los pueblos amazónicos. A partir de estas ideas, Barclay formula su hipótesis de la "redefinición étnica", que atañe a los grupos étnicos en un contexto de transformación. Barclay nos muestra a los pueblos amazónicos en un proceso de interacción constante con la sociedad nacional, reelaborando diferentes elementos de la cultura occidental para asimilarlos como propios; pero también dejando aspectos de su cultura "tradicional".

Seymour-Smith (1988), también observa la influencia de los diferentes agentes externos entre los Shiwiar y cómo éstos han optado por estrategias para mantener y reestructurar su cultura, adoptando un sistema de valores y actitudes, que les ha permitido preservar su identidad, desenvolverse y dominar la cultura mestiza.[20] En otro ámbito, existen también testimonios de nativos de diversos grupos que han sido recogidos con la finalidad de registrar el punto de vista de los mismos actores sociales.[21]

9. Etnohistoria

Hasta hace poco, la amazonía no era considerara sólo un "territorio vacío", sino que sus escasos habitantes aparecían incuestionablemente como

“pueblos sin historia”, en contraste con la antigua tradición de “altas culturas” en los andes y la costa. Sin embargo, en las últimas cuatro décadas se han realizado estudios que han modificado radicalmente esta visión y han contribuido enormemente en la formación de una historiografía de la amazonía peruana antes inexistente. El tema más temprana e intensamente trabajado ha sido la rebelión de Juan Santos Atahualpa, primera irrupción de actores amazónicos en el escenario nacional, o más precisamente, Colonial.

La Rebelión de Juan Santos Atahualpa

En junio de 1742, en pleno corazón de la selva central peruana estalló la más larga rebelión registrada en el período colonial. Encabezada por Juan Santos Atahualpa, un joven mestizo de origen serrano, el movimiento deshizo en pocos meses toda la labor evangelizadora que los franciscanos habían comenzado en la zona en el siglo XVII y consolidado en el XVIII. Sin embargo, esta rebelión con rasgos eminentemente milenaristas, no logró su meta: expulsar a los peninsulares del virreinato y coronar a Juan Santos como el nuevo Inca del Perú.

El pionero en los estudios de etnohistoria amazónica es Varese (1968) con su libro *La sal de los cerros*. Con un enfoque etnohistórico, el autor relaciona el análisis crítico de la tradición oral y la mitología con el análisis exhaustivo de fuentes históricas, combinando los aportes de la Historia y la Antropología. Esta metodología de estudio venía aplicándose en los Andes con los trabajos de Murra (1958, 1962, 1964), Pease (1965, 1966), y otros.

Varese asume que la rebelión de Juan Santos tuvo su origen en razones de carácter cultural como la imposición de valores foráneos, o la opresión colonial y religiosa sobre las sociedades amazónicas, restando importancia a las causas de carácter socioeconómico. Este enfoque se fundamenta en que, según Varese, las instituciones y autoridades que ataca Juan Santos en su discurso (mitas, encomiendas, servicios personales, obrajes), no estaban presentes en la región y no afectaban a sus habitantes. Pero Fernando Santos (1980) prueba que los nativos amazónicos sufrieron la imposición de

estas instituciones, y concluye que el movimiento de Juan Santos no fue un fenómeno aislado como haría suponer Varese, sino que se inscribe dentro del ciclo de rebeliones anticoloniales que se extendió por todo el Perú en el S.XVIII. Así, la sublevación de Juan Santos puede catalogarse como mesiánica y anticolonial.

Un aporte significativo para entender el movimiento de Juan Santos es el estudio de Zarzar (1989), que analiza el discurso político de Juan Santos, producto del discurso ideológico que caracterizó la frontera colonial de la época. El milenarismo joaquinista cristiano encontró terreno fértil en la ideología milenarista andina centrada en la noción de Pachacuti. Pero tanto los andinos como los amazónicos tuvieron la capacidad de reestructurar esta visión de acuerdo a su manera de ver y sentir el mundo. Así, la cosmovisión milenarista trinitaria cristiana encontró en Juan Santos un traductor: Dios Padre, eje simbólico de la primera edad cristiana se identificó con Cápac Inti, el Padre Sol; Jesucristo, la segunda edad cristiana, con Huayna Cápac; para concluir a través de un Pachacuti en la tercera edad, identificada con el Espíritu Santo que, a manera de síntesis, se encarnaría en el rebelde. De esta manera, el rebelde se inscribe en la lógica de la ideología nativa, que pugna por salir airosa en su confrontación con el pensamiento colonial. La obra de Zarzar también ejemplifica lo fructífero de una comprensión amplia de la dinámica ideológica nativa, donde las fronteras andes/amazonía se diluyen y se recomponen en respuesta a los estímulos y las exigencias del momento histórico. Así, la virtud de Juan Santos habría sido unificar y movilizar pueblos sumamente hostiles entre si: quechua, campa, amuesha y también mestizos.

Esta virtud de Juan Santos de unificar a diversos grupos, también es señalada por Casevitz (1985), que hace notar que este carácter multiétnico del movimiento y las coordinaciones requeridas para su existencia, se desarrollaron sobre la base de un sistema preexistente de intercambios y trueques entre miembros de diferentes pueblos. En la zona que abarcó la

rebelión existía una especialización de la producción, de manera que los shipibo producían cerámica, los conibo telas pintadas, los matsiguenga arcos y flechas, los piro canoas, los nomatsiguenga tejidos en algodón y los amuesha y ashaninka poseían el control de la sal. Así, los pueblos de esta región habían generado una cierta interdependencia a través de un intercambio muy fluido. Sobre la base de este sistema es que se pudo desarrollar un movimiento de esa naturaleza.[22]

Otro gran tema de los estudios etnohistóricos es la relación entre las sociedades andinas y la sociedad amazónica. En una primera etapa, estos trabajos se realizaron desde lo que podría llamarse una perspectiva andina. Así, se consideró que en épocas pre-hispánicas el tipo de relación entre sierra y selva fue producto del interés de los andinos por los productos selváticos, que les proporcionaban prestigio y autoridad. Entre estos estudios podemos mencionar a Murra (1970) y Pease (1979).

Uno de los primeros trabajos que modifica la visión de supremacía andina es el de D.W. Gade (1972), que analiza las relaciones comerciales entre andinos y amazónicos desde la perspectiva de los piro y matsiguenga. El intercambio entre ambos mundos deja de aparecer como una iniciativa unilateral andina para someter a los indígenas amazónicos presentados como sujetos pasivos de este proceso, y se presenta como resultado de un interés bilateral a través del cual los pobladores amazónicos también ejercían presión sobre las avanzadas andinas.

Este argumento fue profundizado por Saignes (1981a) en un artículo sobre las continuidades y discontinuidades en la relación entre Andes y Amazonía, tal como se dan en la sierra central de Bolivia y Perú. Así, Saignes entiende la selva alta como un lugar de encuentro de culturas y sociedades basadas en sistemas políticos y filosóficos antagónicos, que tienen necesidad las unas de las otras debido a su control sobre diferentes recursos estratégicos, y a su grado diferenciado de desarrollo tecnológico. De esta manera, existía un doble interés: los andinos deseaban las plumas y

la coca de la selva, y los amazónicos querían las hachas de piedra y metal producidas por los andinos. La doble situación de antagonismo político y mutua dependencia económica explicarían el carácter transitorio de las relaciones, y las continuidades y discontinuidades en la relación entre ambas regiones. El autor concluye que las relaciones en la selva alta entre andinos y amazónicos, estuvieron plagadas de conflictos y rupturas, que finalizan en el S.XX con la ocupación definitiva de este espacio por colonos andinos.[23]

También ayuda a esclarecer la relación sierra-selva el trabajo de Santos (1980), que analiza las actividades productivas de las etnias huanuqueñas en los S.XVI-XVIII, teniendo como eje central el *rescate* como una modalidad andina de intercambio institucionalizado, excluido del modelo planteado por Murra (1975). Santos señala los productos intercambiados y las redes de circulación de bienes entre las etnias amazónicas y andinas de la región del alto Huallaga y concluye que la institución del *rescate* parece haber sido complementaria al sistema de control vertical de pisos ecológicos en épocas prehispánicas. A partir de la colonia el rescate cobra un mayor impulso debido a las exigencias desmedidas de los encomenderos, que superaban largamente las posibilidades de producción mediante el sistema de control vertical.

En otro trabajo, Santos (1985) realiza un estudio sobre la relación entre los chupaychu andinos y los panatahua amazónicos, explorando el tema de la ruptura en las relaciones de intercambio entre sierra y selva en el alto Huallaga, y propone que la idea de una selva despoblada y aislada de la sierra surge por la desaparición física de aquellos grupos étnicos que actuaban como articuladores entre ambos mundos. Un caso son los panatahua. La disminución demográfica de estos pueblos debido a las epidemias y las presiones misioneras habrían tenido por efecto la andinización progresiva de estas etnias bisagras, y más adelante la

andinización del espacio anteriormente ocupado por ellos. Aquí radicaría el origen del mito del "gran vacío amazónico".

En *l'Inca, l'Espagnol et les Sauvages* de Renard-Casevitz, T. Saignes y A.C. Taylor (1986), no sólo se realiza un gran esfuerzo por desentrañar las relaciones socioeconómicas que vinculaban las sociedades andinas y amazónicas entre los S.XVI al S.XVIII, sino también se estudian aquellos aspectos ideológicos que fueron construyendo "la visión del otro", tal como estos aparecen manifestados en las tradiciones orales de ambas regiones.

Otro trabajo por resaltar es el de Santos (l992a), porque muestra el dinamismo de las sociedades amazónicas, rompiendo la imagen de sujetos pasivos proporcionada por diversos estudios, que suponían a las sociedades andinas como el eje fundamental. Así, se les reconoce como actores sociales que van construyendo su historia en relación con la sociedad nacional y la mejor prueba de su activa participación es su propia supervivencia, así como su creciente nivel de organización, el establecimiento de instancias de integración indígena pan-amazónica y su voluntad de regir sus propios destinos en un marco de autodeterminación.

En etnohistoria amazónica quedan diversos campos todavía por explorar. Entre ellos tenemos: la relación selva-sierra; las políticas coloniales y republicanas de los diversos gobiernos con el fin de integrar la amazonía a la sociedad nacional; la actividad cauchera y sus repercusiones en las sociedades amazónicas; las epidemias producto del contacto del hombre occidental con los nativos desde el S.XVI hasta nuestros días; la historia demográfica de los pueblos amazónicos, las actividades de las misiones católicas y evangélicas, entre otros.

Mitología Yagua: Los mellizos nacidos de una picadura en la rodilla

Tomado de Jean-Pi erre Chamueil, "Los Yagua", en: Fernando Santos y Frederica Barclay, *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia*, Vol. Y, IFEA, FLACSO, Quito, 1994.

Esta es una historia acerca de un héroe cultural mítico llamado Mokáyu y un par de gemelos no tan heroicos. Los mellizos son mitad avispa mitad humano, habiendo nacido de una picadura de avispa en la rodilla de Mokáyu. La historia implica un viaje por parte de los tres personajes centrales, y cada episodio representa una aventura en un momento particular del mismo. Así, la historia exhibe una estructura locacional lineal, tal como ha sido descrita por Payne. Las aventuras implican generalmente un conflicto en el que inicialmente Mokáyu es víctima de alguna manera de los mellizos o es ridiculizado por éstos, pero del que eventualmente éste sale triunfador en virtud de su sabiduría y astucia superiores.

Así nuestro ancestro fue picado por una abeja.
Su nombre era Mokáyu.

Escena 1: La casa de Mokáyu

Su picadura se hinchó.
La picadura de avispa en su rodilla se hinchó enormemente.
Todo un mes permaneció yacente con esta hinchazón.
Finalmente la miró, “jiiin”.
Ya no lo puede soportar.
“Estoy a punto de morirme por esto”.
Vio que su rodilla se había puesto negra.
Su rodilla se estaba poniendo negra por dentro. El toma una espina.
“Voy a tratar de abrirla
Ahora tiene mucha pus”.
El pincha,
y entonces grita, “ayau,
¿hay gente en mi rodilla, gente?”
Así surgen dos.
Surgieron dos, dos niños varones.
Ahí los levantó a ambos.
Después de un tiempo ambos le dicen,
“Ven, vamos río abajo.
Vamos, vamos”.
Ellos van.

Escena II: Tormenta de lluvia

Ahí llegan ellos tarde.
“Aquí tendremos que dormir.
Aquí prepararemos refugios para guarecernos”.

Los mellizos avispa hacen con barro su refugio.
El otro, Mokáyu, prepara también su refugio.
Con hojas hace su refugio.
Con barro hacen el suyo los otros.
Los dos van donde Mokáyu.
“!Jiin! ¿Por qué no quieres hacer tu refugio con barro, por qué?”.

BIBLIOGRAFÍA

Agüero, Oscar

1994 *El Milenio en la Amazonia. Mito-Utopía tupi-cocama, o la subversión del orden simbólico*. Ed. Abya-Yala, Ecuador.

Alarcón, Jaime y Yaucan, Walter

1977 "Nos dicen que somos ociosos, salvajes... ". En: *Amazonia Peruana* N°. 2. Ed. CAAAP, Lima.

Aramburú, Clemencia

1970 "Propiedad e identidad". En: *Amazonia Peruana*. No. 17. CAAAP.

Arendt, Hanna

1970 *Sobre la violencia*. Edit. Paidos, Buenos Aires.

Arévalo, Guillermo

1986 "El ayahuasca y el curandero shipibo-conibo del Ucayali (Perú)". En: *Amazonia Indígena*, No.1, pp. 147-161, México.

Aroca, Javier

1991 "Problemática de las comunidades nativas". En: *Comunidades Campesinas y Nativas*. Trazegnies y otros. Ed. CAAAP, SER, Lima, pp.181-190.

Baer, Gerhard

1994 *Cosmología y religión en los matsiguenga*. Ed. Abya-Yala, Ecuador.

Ballón, Enrique

1986 "Motivo creación (del hombre) en la mitología de los huitoto". En: *Amazonia Peruana*. N°. l3. CAAAP, Lima, pp.91-101.

Bailón, Enrique y García-Renduales, Manuel

1978 "Análisis del mito de Núnkui". En: *Amazonia Peruana*. N°. 3. CAAAP, Lima, pp. 99-158.

Barbira Freedman, Françoise

1992 *Salud tradicional en los Andes y la Selva*. Ed. Abya-Yala, Ecuador.

1980 *La noción de redefinición étnica como hipótesis y perspectiva de aproximación a los grupos étnicos de la Amazonia. Análisis de un caso: el grupo étnico de los Amuesha*. Tesis de Bachiller. PUCP.

1983 *La Colonia del Perené: Sus efectos sobre la población nativa y su rol en la configuración de la región de Ceja de Selva Central*. Ed. FOMCIENCIAS.

1985 "Temas, tendencias y teorías que caracterizan las investigaciones antropológicas efectuadas en los últimos 25 años en la Amazoní a Peruana". En: *Balances Amazónicos*. Por: Gashé, J. Arroyo, J. (editores). CIAAP.

Barclay, Frederica y Santos, Fernando

1980 "La conformación de comunidades Amuesha". En: *Amazonia Peruana*. No.5. pp.43-74. CAAAP, Lima.

Barriales, Joaquín

1979 "Mitos de la Cultura matsiguenga", *Revista Antisuyo*. No.3, pp.163-181, Cusco.

1981 "Mitos de la Cultura matsiguenga", *Revista Antisuyo*. No.5. pp.l1-134, Cusco.

1982 "Mitos de la Cultura matsiguenga", *Revista Antisuyo*. No.6. pp. 137-159, Cusco .

Barth, Frederic (ed.).

1969 *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston, USA.

Beckerman, Stephan

1972(1982) "La abundancia de proteínas en la Amazonía: una respuesta a Gross". En: *Amazonia Peruana*. No.6. CAAAP, Lima,

pp.91-126.

Bellier, Irene

1994 "Los maihuna", En: *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia*. Santos, F. y Barclay, F. (editores).

Benavides, María

1986 "La usurpación del dios tecnológico y la articulación temprana en la selva central peruana: herramientas, misionero y mesianismo". En: *Amazonia Peruana* No. 12. CAAAP, Lima.

Benneth, B.

1996 "La traída y el destierro de Inaenka". En: *Glabalización y cambio en la Amazonia Indígena*. Santos, F. (editor) Tomo I. Ed. Abya-Yala, Ecuador, pp. 353-360.

Bergman, Ronald

1990 *Economía Amazónica*. Ed. CAAAP, Lima

Brown, Michael

1990 "El malestar del chamanismo". En: *Amazonia Peruana*. No.19. CAAAP, Lima, pp. 63-88.

Brown, Michael y Fernández, Enrique

1991 *War of Shadows; the Struggle for Utopia in the Peruvian Amazon*. University of California Press, USA.

Calderón, Luis y otros.

1997 *Informes Socioeconómicos sobre diversas comunidades Quechualamistas de la región San Martín*. Inédito. 1997.

Calderón, Luis

1997 *Los Quechua-lamistas: Una experiencia de campo*. En prensa. CAAAP, Lima.

1998 *Relaciones interétnicas entre mestizos y nativos en Lamas*. Manuscrito, Lima.

Cárdenas, Clara

1989a *Los unaya y su mundo. Aproximación al sistema médico de los shipiboconibo del río Ucayali*. Ed. CAAAP, IIP, Lima.

1989b "Aproximación al estudio del autoconcepto y la identidad social en grupos étnicos de la Amazonía Peruana". *Amazonia Peruana*. N°.17.

Carneiro, Robert

1964 *Logging and the Patron System among the Amahuaca of Eastern Perú*. Actas del 35 Congreso de americanistas, Vo1.3, pp.323-327. México.

1979 "El cultivo de roza y quema entre los Amahuaca del Este del Perú", *Etnicidad y ecología*. Chirif, A. (Editor). 1979. pp.27-40.

Casanova, Jorge

1979 "El sistema de cultivo secoya". En: *Etnicidad y Ecología*. Chirif, A. (Editor), pp.41-54.

1980a. *Estudio sobre el cultivo de corte yquema en la Amazonia peruana*. MAB-UNESCO, ONERN, Lima.

1980b "Migraciones aido pai (secoya piojé)". En: *Amazonia Peruana* N°.5. pp.75-102. CAAAP.

1994 "El vocabulario en el sistema de parentesco aido-pai". En: *Revista de Antropología*. UNMSM. pp. 31-43, Lima.

Casevitz, Françoise-Marie

1977 "Du proche au loin: étude de fonctionement des systemes de la parenté et de l'alliance matsiguenga". En: *Actas del 42 Congreso Internacional de americanistas*. Vol.2, pp.121-140. París.

1985 "Guerre, violence e identité a partir de la société du piedmont amazonien des Andes Centrales", pp.81-98. En: *Cahiers*. ORSTOM, ser Sciences Humanies. No.1. Paris.

Casevitz, Françoise-Marie y otros.

1986 *L 'Inca, l'Espagnol et les Sauvage-Rapports entre les sociétés amazoniennes et andines du XVe. Au XVIIe. Siécle*.

Editions Recherche sur les Civilisations. París.

1994 "La sal: mujer gema, mujer condimento". En: *Revista de Antropología* de la UNMSM, Lima, pp. 81-101.

Castro Arenas, Mario

1973 *La rebelión de Juan Santos*. Edición Milla Batres. Lima.

Chaumeil, Jean Pierre

1977 Los mellizos y la lupuna. En: Amazonía Peruana. No.2, pp.101-122. CAAAP, Lima.

1979 "El chamanismo Yagua". En: *Amazonia Peruana*. No.4 pp.35-70. CAAAP, Lima.

1981 "La canela y el Dorado: les indigénes du Napa et du Haut amazone au XVI siecle". *Boletín IFEA*, t.10 (3-4), pp.55-86. Lima.

1987 *Ñihuamwo: Estudio de los Yagua del Nor-Oriente peruano*, CAAAP, Lima.

1994 Las redes chamanicas en el Nororiente Amazónico. En: *Revista de Antropología* de la UNMSM, Lima.

1994 Los Yagua. En: *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia*, pp.183-307, Abya Yala, Quito.

1996 *El otro, Alteridad entre los chamanes Yagua*. Inédito.

1998 *Ver, Saber y Poder. El Chamanismo de los Yagua del Nor-Este Peruano*. Ed. CAAAP/IFEA, Lima.

Chavarri, María

1985 "El eshasha Pai de Nuestras Antepasados". En: *Amazonia Peruana*. No.12, pp. 147-155. 1985 Lima.

Chevalíer, Jacques

1982 *Civilization and the StolenGift: Capital, Kin, and Cult in Eastern Perú*. Universite of Taronto Press, Toronto.

Aurelío Chumaq, Lucía y García-Renduales, Manuel

1979 *Duik: Munn… Universo Mítico de los Aguaruna*. CAAAP, Lima.

Clastres, Pierre

1974 *L 'Société contre l'Etat*, Ed. Minuit. París.

D'ans, Marcel

1982 *L'Amazonie Peruvienne Indigéne*. París. 1982.

Denevan, Williams

1979 "Los patrones de subsistencia de los Campa del Gran Pajonal", En: *Etnicidad y Ecología*. Editor Chirif, pp.85-110. Lima.

Dobkins, Marlene

1984 *Visionary Vine: Psychodelic healing in the Peruvian Amazon*, San Francisco.

Falcón, Pedro 1986 "Ya ves yo soy un asháninka". Un testimonio de Agustín Peralta. En: *Amazonia Peruana*. No.13. 1986.pp.85-90. CAAAP, Lima.

Fernández, Eduardo

1984 "Mitología Asháninka: El águila y el origen de los Piro". En: *Amazonia Peruana*. No. 10, pp. 129-142. CAAAP, Lima.

1986 *Para que nuestra historia no se pierda*. CIPA, Iquitos.

Fuentes, Aldo

1988 *Porque las piedras no mueren: Historia, Sociedad y Ritos de los Chayahuitas del Alto Amazonas*. CAAAP, Lima.

1989 "Historia y etnicidad en la Amazonía Peruana: Caso Chayahuita. En: *Amazonia Peruana* No.17; pp.61-78. CAAAP, Lima.

Gade, Daniel

1976 "Comercio y colonización en la zona de contacto entre la sierra y las tierras bajas del valle del Urubamba en el Perú". En: *Actas del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, vol.4. Lima.

García Jordán, Pilar y Nuria Sala i Vila

La nacionalización de la amazonia, Taller de estudios e
1998 investigaciones Andino Amazónicos, Barcelona.

García Tomás, María

1993-1998 *Buscando Nuestras Raíces: Historia y Cultura Chayahuita*. 1993-1998. 7 Tomos. CAAAP, Lima.

García, Fernando

1985 "El origen del Zancudo: Mitología Shipiba". En: *Amazonia Peruana* No.12, pp.123-131. CAAAP, Lima.

García-Renduales, Manuel

1997 *Los Huambisas*. CAAAP, Lima.

Gashé, Jurg

1977 "Les fondaments de lorganitation sociale des indies Witoto et l'illusion exogamique". En: *Actas del 42Congreso Internacional de Americanistas* 1977. Vol.2, pp 141-161. París.

1980 *Estudio comparativo de los sistemas de cultivo nativo y su impacto sobre el bosque amazónico*. Consulta científica subregional sobre las actividades de corte y quema en el ecosistema de bosque tropical. Iquitos, Mab-UNESCO, ONERN, Lima.

1982 "Las comunidades nativas entre la apariencia y la realidad: el ejemplo de las comunidades huitoto y ocaina del río Ampiyacu". En: *Amazonia Indígena*, N°.5. Lima.

Godelier, Maurice

1996 *L 'Enigme du Don*. Ed, Fayeté.

Goulard, Jean Pierre

1994a "Los Ticuna". En: *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia*. Editores Barclay y Santos.

1994b "Dios o Enviado de Dios. El cruzismo: Aproximaciones a un movimiento mesiánico en los tupicocama y los ticuna". En: *Revista de Antropología* de la UNMSM, Lima.

Gray, Andrew

1984 “Los Amarakaeri: una noción de estructura social”. En: *Amazonia Peruana* No.10, pp.47-64. CAAAP, Lima.

Gross, Daniel

1982 “Consumo proteínico y desarrollo cultural en la cuenca amazónica”. En: *Amazonia Peruana* No.6, pp. 59-90. CAAAP, Lima.

Guallart, José María

1959 “Mitos y Leyendas de los Aguarunas “, En: *Perú Indígena*. No.16-l7, Lima.

1978 “El mito de Núnkui”. En: *Amazonia Peruana* No.33, pp.7-9. CAAAP,

Lima.

1979 *Poesía Lírica Aguaruna*. CAAAP, Lima.

1989 *El Mundo Mágico de los Aguaruna*. CAAAP, Lima.

Harner, Michael

1979 *Shuar. Pueblo de las Cascadas,* Quito. 1978.

Helberg, Heinrich. Mbaisik.

1996 *En la penumbra del atardecer. Literatura oral del pueblo Harakmut*. CAAAP, Lima.

Holshouser, Judy

1972 “Some aspect of economic change among the Campa of the Western montana of Central Perú as reflected in land use patterns”. En: *Actas y Memorias del 39Congreso Internacional de Americanistas*, Vol.4, pp.181-188, Lima.

Homberg, Alf

1988 *Dualism and Hierarchy in Lowland South America: Trajectores of Indigenous Social Organization*, Uppsala Universite.

Illius, Bruno

1987 *Ani Shinan: Schamanismus bei den Shipibo-Conibo (Oest-Perú)*. Verlag S y F Tiihingen.

Johnson, Allen
1973 *El uso de la tierra en la alta selva peruana: el caso Matsiguenga*. Instituto nacional de Investigación Social 19, Lima. 1973.

Junquera, Carlos
1978 "El rol chamánico en el área de Madre de Dios'. En: *Revista Antisuyo*, No.1, Cusco, pp.57-68.

Kensinger, Kenneth
1976 "Cashinahua notions of social time and social space". *Actas del 42 Congreso Internacional de Americanistas* 1976. Vo1.2, pp.233-244. París.

Kramer, Betty
1977 "Las implicancias ecológicas de la agricultura Urarina". En: *Amazonia Peruana* No.2, pp.75-86. CAAAP, Lima.

Lathrap, Donald
1982 "La antigüedad e importancia de las relaciones de intercambio a larga distancia en los trópicos húmedos de la Sudamérica precolombina". En: *Amazonia Peruana*. No.7, CAAAP: Lima.

Lee, Richard and Imen De Vere (eds)
1968 *Man the Hunter*. Chicago: Aladine Publishing. Co.

Lehnertz, Jay
1972 "Juan Santos. Primitive rebel on the Campa frintier (1742-1752)". En: *Actas del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas*, vol.4, Lima, pp. 111-126.

Leví-Strauss, Claude
1981 *Las Estructuras Elementales del Parentesco*. FCE, México.
1968 *Mitológicas I: Lo Crudo y lo Cocido*. México, FCE.
1972 *Mitológicas II: De la Miel a las Cenizas*. México, FCE.

Mabit, Jacques

1988 "L 'Hallucination par L' ayahuasca chez les Guérrisseurs de la Haute-Amazonie Peruvienne". *Document de travail*, No.1, pp.l-15. Lima: IFEA.

Mauss, Marcel

1982 "Ensayo sobre el Don. Forma y razón del intercambio en las Sociedades Arcaicas". En: *Sociología y Antropología*. Ed. Taurus.

Meggers, Betty

1976 *Amazonia. Hombre y cultura en un paraíso ilusorio*. México, FCE.

1994 "La Amazonía en vísperas del contacto europeo: perspectivas etnohistóricas, ecológicas y antropológicas". En: *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes: Homenaje a María Rostworoski*. Varón y Flores (editores). IEP. Pp.93-1l3.

Mercier, Juan Marcos

1979 *Nosotros los Napuruna*. CETA Iquitos.

Murra, John

1958 "La función del tejido en varios contextos sociales en el estado Inca", en: *Actas y trabajos del II Congreso Nacional de Historia Del Perú*, tomo II; Lima.

1962 "Temas de estructura social y economía en la etnohistoria y el antiguo folklore andino". En: *Folklore Americano*, año X, No.10; Lima.

1964 "Una aproximación etnológica de la visita". En: *García Diez de San Miguel, Visita hecha a la provincia de Chucuito... en el año1567*. Casa de la Cultura del Perú, Lima.

1975 *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Edición IEP. Lima.

Myers, Thomas

1983 "Redes de intercambio tempranas en la hoya amazónica". En: *Amazonia Peruana*, N°.8. CAAAP. Lima.

Nungkuag, Evaristo

1985 "Experiencia de organización de los pueblos indígenas en la actualidad: El Consejo Aguaruna-Huambisa, Amazonas, Perú". En: *Balances Amazónicos: Enfoques Antropológicos*. Gashé y Arroyo (comp.), pp.11-29. CIAAP, Iquitos.

Ochoa, Nancy

1991 "Apuntes sobre la noción de justicia entre los Chayahuitas". pp.191-217. En: *Comunidades Campesinas y Nativas*. Trazegnies y otros (comp.), ed. CAAAP, SER.

Orellana, S.

1969 "Juan Santos, el rebelde". En: *Nueva Xáuxa*. Año 1, No.1; Organo Cultural de la Gran Unidad Escolar "San José"; Jauja.

OIT

1997 *Pueblos Indígenas de la Amazonia Peruana y Desarrollo Sostenible*.

Pease, Franklin

1965 "El derecho y la aparición del Estado Inca". En: *Derecho*, Tomo XXIV; Lima.

1966 "Notas sobre la unificación del culto solar entre los incas". En: *Scientia et Praxis*, No. 2; Lima.

1979 "La formación del Tawantinsuyo: mecanismo de colonización y relación con las unidades étnicas". En: *Histórica* No. 3; Lima.

Regan, James

1988 "Continuidad y Cambio de los Universos Culturales de las poblaciones Amazónicas"; pp.121-162. En: *I Seminario de Investigaciones Sociales en la Amazonia*. Edición CETA.

1993 *Hacia la Tierra sin mal. Estudio de la Religiosidad del Pueblo en la Amazonia*. 2da. Edición CAAAP.

1997 "Estudios de Amazonía en el Perú", Ponencia presentada al II Congreso de Investigaciones en Antropología, UNSCH,

Huamanga.

Rengifo, Carlos y otros

1993 *Chacras y chacareros. Ecología, Demografía y Sistemas de Cultivo en San Martín*. Edición CEDISA.

Rivera, L.

1978 "Las comunidades y el derecho a los recursos naturales de la Amazonia". En: *Panorama Amazónico* No. 3, UNMSM, Lima.

Roe, Peter

1982 *The Cosmic Zygote: Cosmology in the Amazon Basin*. Rutgers University, Press, New Jersey.

Rojas, A.

1986 "Mitos, leyendas y creencias en los Huitoto"; pp. 103-112. En: *Amazonia Peruana* No.13. 1986.

Rojas Zolezzi, Enrique

1994 *Los Asháninkas: Un pueblo tras el bosque*. Ed. PUCP. Sahlins, Marshall

1977 *Economía d la Edad de Piedra*. Barcelona. Ed. Akal.

Rosengren, Dan

1987 *In the Eyes of the Beholder: Leadership and the Construction of Power and Dominance among the Matsinguenka of the Peruvian Amazon*. Goterborgs Etnografiska Museum.

Saignes, Thierry

1981 "Continuités et discontinuités dans la colonisation du piédemont Amazonien des Andes". En: *Les Phénomenes de frontiere dans les pays tropicaux*. Travaux et memoires de l'Institut des hautes Etudes de l' Amérique Latine. No. 34. Paris.

1985 *Los Andes Orientales: Historia de un olvido*. IFEA y Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social. Cochabamba.

San Román, Jesús

1986 "Mitos de los Huitotos". En: *Amazonia Peruana* No.13, pp.113-118.

Santos Granero, Fernando

1980a *La relación sierra-ceja de selva: algunas interrogantes en torno a las actividades productivas de las etnias huanuqueñas, ss. XVI-XVII;* Tesis de Bachillerato en Ciencias Sociales; PUCP; Lima.

1980b *Vientos de un pueblo: síntesis histórica de la etnia Amuesha, ss.XVII-XIX;* Tesis de Licenciatura en Antropología; PUCP; Lima.

1983 "Origen divino y rol cultural de la coca entre los Amuesha". En: *Amazonia Indígena*, No. 7.

1984 "El cantar de las almas perdidas: concepciones Amuesha del ser y la enfermedad". En: *Amazonia Indígena*, No.8, Lima.

1985 "Crónica breve de un etnocidio o génesis del mito del vacío amazónico". En: *Amazonia Peruana*, No. 11. Lima.

1988b "Templos y herrerías: utopías y recreación cultural en la amazonía peruana". En: *Boletín del IFEA*, No. 23, Lima.

1990 "Poder, ideología y Rituales de Producción en las sociedades indígenas". En: *Amazonia Peruana*, No.19, pp.27-61. 1990. Lima.

1992a *Etnohistoria de la Alta Amazonia*. Edición Abya-Yala, Quito.

1992b *Opresión Colonial y Resistencia Indígena en la Alta Amazonia*, Santos (comp). Ed. FLACSO, Abya-Yala, Quito.

1994 *El Poder del Amor*. Edición Abya-Yala, Quito.

Scazzocchio, Françoise

1979 *Ethnicit y and boundary maintenance among Peruvian forest Quechua*. Ph. D. Dissertation. University of Cambridge.

Seymour-Smith, Charlotte

1994 "Estrategia e Identidad: Transformación de la sociedad Jívaro peruana". En: *Relaciones Interetnicas y adaptación cultural*.

1988 *Shiwiar: Identidad Etnica y cambio en el río Corrientes*. Edición Abya-Yala, CAAAP, Quito.

Smith, Richard

1977 *Deliverance from chaos for a song: a social and religious interpretation of the ritual performance of Amuesha music*, Tesis Ph. D. Cornell, Ithaca, (inédita).

1982 *Las comunidades nativas y el mundo del gran vacío amazónico*. AIDESEP, Lima.

1998 *Taller de Discusiones impartidas en la Maestría de Antropología de la UNMSM*, Lima.

Steward, Julien

1963 *Handbook of South American Indians*, (6 Vols.), Washinton. Stewardt, Julian (ed.) (1944-1948).

Stock, Anthony

1979 "Tendiendo un puente entre el cielo y la tierra en las alas de la canción: el uso de la música en un ritual alucinógeno de curación en el Bajo Huallaga". En: *Amazonia Peruana*. No.4, pp.71-100. 1979.

1981 *Los nativos Invisibles*. CAAAP, Lima.

Tournon, J acques

1995 *Les Shipibo-Conibo de l 'Amazonie Peruvienne et leur environnement: unelongue histoire*. These de doctorat du Muséum National Naturelle. Soustenue le 4 décembre.

Townsley, Graham

1994 "Los Yaminahua". En: *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia*. Santos, F. y Barclay, F. (comps). Edición Abya-Yala, IFEA, Quito.

Trapnell, Lucy

1979 *Etnicidad entre los Campas*. Tesis de Bachiller. PUCP, Lima.

Valcárcel, Daniel

1946 *Rebeliones Indígenas*. Edición P.T.C.M., Lima.

VaIcárcel, Marcel y otros

1991 *Amazonia: 1940-1990*. Edición PUCP, Lima.

Varese, Stefano

1972 "Relaciones interétnicas en la selva del Perú", Dostal (ed.). *La situación indígenas en América del Sur*. Montevideo, pp.157-185.

1973 *La sal de los cerros*. Edición Retablo.

1974 *Las minorías étnicas y la comunidad nacional*. Centro de Estudios de Participación Popular, Lima.

Villasante, Mariella

1982a *Proceso de redefinición actual de las comunidades Campa Asháninkas de la cuenca del río Tambo*. Estudio de caso: Comunidad de Betania, Tesis PUCP, Lima.

1982b *Impacto del sistema de habilitación y enganche en la organización comunal y familiar de Betania, Comunidad nativa Campa Asháninka del río Tambo*, Tesis PUCP, Lima.

Weiss, Gerald

1972 *Campa Cosmology*. New York.

1975 *"Campa cosmology. The World of a forest tribe in South American"*. New York American Museum of Natural History, USA.

Work, Martha

1984 "EL proceso de desarrollo y la experiencia de cambio: Situación de los Aguarunas del valle del Alto Mayo". En: *Amazonia Peruana*. N°10 Lima: CAAAAP, Lima.

Zarzar, Alonso

1989 *Apo Cápac Huayna, Jesús Sacramento. Mito, utopía y milenarismo en el pensamiento de Juan Santos Atahualpa*. Edición CAAAP, Lima.

"Historias Antropomorfas", pp.9-25. En: *Amazonia Peruana*
1990 N°.19. CAAAP, Lima.

Capítulo 7

LOS ROSTROS CAMBIANTES DE LA CIUDAD: CULTURA URBANA Y ANTROPOLOGÍA EN EL PERÚ

Pablo Sandoval

"A veces ciudades diversas se suceden sobre el mismo suelo y bajo el mismo nombre. Nacen y mueren sin haberse conocido, incomunicables entre sí. En ocasiones, hasta los nombres de los habitantes permanecen iguales, el acento de las voces e incluso de las facciones. Pero los dioses que habitan bajo los nombres y en los lugares, se han ido sin decir nada y en su sitio han anidado dioses extranjeros"

Italo Calvino. *Las ciudades invisibles*.

1. INTRODUCCIÓN

En setiembre de 1996, José Matos Mar ofreció una conferencia en el marco de las celebraciones por los cincuenta años de la Escuela de Antropología de San Marcos. En ella Matos recordó una anécdota de Luis E. Valcárcel:

> *"En 1956 yo estaba en mi casa terminando mi tesis doctoral sobre Taquile, y se presenta el Dr. Valcárcel con su chofer y me dice:* 'José, salga Ud., acompáñeme'. *¿A dónde Dr.? le respondí*. 'Venga, no más, sígame Ud. al auto y acompáñeme. Le quiero enseñar algo

> muy importante que va a ser el futuro del Perú'. Entonces *Valcárcel me hace subir al auto a las seis de la tarde y me lleva a Ciudad de Dios. La Ciudad de Dios había sido invadida el día anterior y se había creado la gran barriada en la época de Prado en 1956. Y Valcárcel me dice:* 'Mire Matos, Ud. tiene que meterse en este problema, éste es el problema futuro del país'. *Y yo le digo: Pero Dr. Valcárcel, para qué me trae, éste es un mundo muy complicado, yo estoy metido en Taquile, cómo vaya saltar a Lima. Bueno pues, llegué a Ciudad de Dios y no me moví tres meses, ya no iba a mi casa. De allí salió mi libro de barriadas, y ahí entré al tema de urbanización y barriadas"*.

Este diálogo nos revela las primeras miradas de los antropólogos a la ciudad. La intuición del viejo indigenista de *Tempestad en los Andes* de ir hacia las afueras de la ciudad, que César Moro bautizó como *Lima la horrible*, nos invita a indagar por las visiones que la antropología elaboró acerca de lo urbano y lo rural, por las explicaciones a una realidad que empezaba a desbordar los contornos físicos y culturales de la parametrada ciudad criolla. El "meterse en el problema", en palabras de Valcárcel, significaba entonces ampliar los marcos de una disciplina que se había especializado en "otras culturas", lejanas en geografía y sentimientos, pero que al acortarse las distancias comenzaban a llegar a la periferia de Lima. ¿Hasta qué punto los antropólogos estaban preparados para ingresar a la ciudad y dar cuenta de sus nuevas interacciones? ¿En qué medida podemos hablar de una antropología urbana propiamente dicha? ¿Cuáles han sido los objetos de estudio de la antropología en la ciudad?[1]

2. Entre la sorpresa y las viejas certidumbres: la etnografía de lo diferente en la ciudad

Para 1940, Lima tenía alrededor de 533 mil habitantes. En 1957, un millón trescientos sesenta mil. En sólo 17 años su población se había triplicado. El crecimiento de la capital, y luego el de otras ciudades, se vuelve por esos años vertiginoso, debido al aluvión migratorio proveniente del campo. Hombres y mujeres de diversas regiones del país, empezaban su traslado ininterrumpido hacia las ciudades. En palabras de Carlos Franco (1991) este proceso constituiría "la ruptura histórica más importante de la sociedad peruana del presente siglo".

Así, Jorge Osterling y Héctor Martínez (1986:47) ubican el inicio de la antropología en la ciudad en el marco del *Proyecto de Estudios de Barriadas* (1956), bajo la dirección de José Matos Mar y el auspicio de una oficina estatal: la Corporación Nacional de Vivienda. Como parte de ese proyecto, los alumnos del entonces Instituto de Etnología de la UNMSM aplican un censo a las "barriadas" que empezaban a aparecer como resultado del acelerado proceso migratorio del campo a la ciudad." Para diciembre de ese año, el censo ubica 56 agrupaciones barriales que sumaban en su conjunto 108.988 habitantes distribuidos en 21.003 familias. Así, Matos aborda las características demográficas y sociales de los pobladores de las barriadas. De igual manera, indaga por las motivaciones que determinan el éxodo rural a las ciudades, entre las que se encuentran la baja en la tasa de mortalidad, resultado de la eficacia de políticas de salud en zonas rurales; el estímulo que generan los medios de comunicación como mecanismos de integración a la ideología urbana; y el papel que cumplen las escuelas como generadoras de expectativas profesionales que sólo pueden ser satisfechas en la ciudad. Según Matos, los migrantes traen a la ciudad: "...patrones culturales tradicionales de la cultura llamada indígena" (Matos 1967: 196). En otro párrafo añade:

> *"las barriadas... en cierta forma repiten en su estructura tradicionales sistemas comunitarios, lo que significa un apoyo a sus integrantes para su adaptación a la vida urbana. Las asociaciones*

> *de residentes de provincias en Lima, las asociaciones de pobladores de barriadas y los sindicatos a los cuales pertenecen sus miembros por razones de trabajo, constituyen mecanismos de compensación para aliviar sus problemas sociales y económicos. Pero, en el fondo, queda siempre la familia como la mayor fuente de seguridad de los componentes de estas agrupaciones"* (p.197).

En suma, para Matos predomina la adaptación positiva a la vida urbana, que tiene su soporte en la socialización andina anterior a la migración. Desde una perspectiva similar, Mildred Merino de Zela (1958) escribe la primera tesis antropológica referida al tema de la migración y las barriadas. En ella explora la formación de una barriada en el Cerro San Cosme, La Victoria. Esa *invasión* databa de 1945 y había sido emprendida por vigilantes y obreros del Mercado Mayorista y familias de comerciantes provenientes en su mayoría de Ayacucho, Junín, La Libertad, Huancavelica y Ancash. El estudio incide nuevamente en el análisis de las motivaciones que los empujaron a migrar, además de enfatizar el peso de la cultura andina en su inserción a la ciudad[3]. Compara el paisaje de las comunidades con la vista "amplia" del Cerro San Cosme, donde un *ethos* andino se reproduce. Así:

> *"La cohesión comunal es fuerte... Se practica en realidad, una especie de ayni; inclusive al tratarse de construcción de viviendas particulares... El ambiente y vida del cerro es de marcada influencia serrana...subsisten, además algunas costumbres andinas: el convivir con los animales (gallinas y cuyes principalmente); algunas manifestaciones folcklóricas, danzas y pantomimas ... en los últimos años es comprobable la abundancia de mujeres que visten faldellín, y el uso constante, en público y privado del quechua"* (Merino 1958:194).

Las explicaciones de Matos Mar y Merino de Zela giran en torno a la adaptación cultural de los migrantes andinos a las formas de socialización urbanas, explorando las motivaciones psicosociales de la migración. En términos metodológicos, indagan desde las propias barriadas; es decir, reconstruyen el proceso migratorio desde la ciudad, preguntando a los migrantes por los motivos de su éxodo. Se deduce, además, que las posibilidades "modernas" que ofrece la ciudad como educación, salud, etc., son las que atraen a los migrantes. Volvamos a Matos, que utilizando la información de las encuestas aplicadas a 56 barriadas, nos dice:

> *"Las condiciones existentes tales como el estado de tenencia de la tierra, y el escaso desarrollo tecnológico, hacen de los pueblos y zonas rurales regiones atrasadas culturalmente, en las cuales el poblador no enmarca sus expectativas. De allí que en la gran ciudad vean la fuente de sus más caras aspiraciones. ... No hay planes regionales, ni fomento a las industrias, ni promoción de nuevas áreas para atender el crecimiento. Esta ausencia de planes nacionales de desarrollo económico y social trae como consecuencia las migraciones que están agudizando el problema y congestionando la ciudad en todo orden. El caso del surgimiento de barriadas es una muestra palpable de este desborde, de este desequilibrio"* (Matos 1967(1959): 194).

Desde una perspectiva desarrollista y planificadora, en un momento en el cual hablar de planificación era una mala palabra, el autor critica la ausencia de políticas agrarias y "planes nacionales de desarrollo" en general. Pero se advierte en sus afirmaciones una cierta contradicción. La cultura andina es buena (ayuda a la inserción de los migrantes), pero la migración no tanto: "desequilibra" las ciudades. Subyace la idea de que los campesinos debieran quedarse en el campo[4]. Los migrantes andinos son

valorados positivamente. En todo caso, la que sufre las consecuencias negativas es la ciudad que se "congestiona" y se "desborda"[5].

Desde otra disciplina, sin embargo, se construye por esos mismos años una imagen distinta del proceso migratorio. Si bien la teoría de la modernización concebía el desarrollo económico como la transición gradual y cualitativa de una sociedad tradicional agrícola a una sociedad moderna, industrial y urbana, otros pensaban que la migración traería consigo severos problemas de adaptación e integración social. En ese marco, un equipo interdisciplinario encabezado por el psiquiatra social Humberto Rotonda (1958, 1970) realizó un estudio en 1962 en el barrio de Mendocita en La Victoria. La característica ecológica del barrio, un tugurio con una composición étnica mixta de criollos y serranos, hace que los problemas de espacio, conflicto cultural y precariedad económica produzcan dificultades de adaptación al contexto urbano, que derivan en patologías como la desorganización individual y familiar, la depresión continua, los desajustes psicológicos, y la violencia interpersonal.

Rotonda señala además, que la migración de los Andes a las ciudades costeñas producía no solamente choques culturales, sino también una "personalidad básica" cuyos rasgos serían: "tendencia depresiva y pesimista, dependencia e inseguridad, recelo, envidia, sentimientos de inferioridad y de baja estima personal, actitud hipocondríaca y hostilidad mal canalizada que se orienta frecuentemente hacia los miembros del hogar y poco hacia los extraños" (1970:99). En lo que se refiere al parentesco y el paisanaje como sustento cultural, Rotando nos dice que:

> *"la figura materna inconsistente y fuertemente ambivalente; la figura paterna gradualmente distante o ausente; y la atmósfera del hogar, tempranamente desintegrado... no ha podido ser contrarrestada sino en parte por el apoyo foráneo que ha brindado la parentela consanguínea o espiritual de los paisanos"* (1970: 100).

Se señala también que los migrantes sufren una severa frustración en sus expectativas de mejora material en las ciudades, y que sus comportamientos están orientados a la desorganización individual y social. De lo que se trataba era de mostrar los límites culturales y efectos traumáticos que producía el proceso migratorio en el marco del desarrollo capitalista y la expansión inevitable de las ciudades.

Otro estudio en perspectiva semejante es el del médico Jacob Fried (1960). En su investigación en el mismo Cerro San Cosme donde años antes había trabajado Merino de Zela, dijo haber encontrado un grupo humano desilusionado de su nueva vida en la ciudad, sin contacto con otros migrantes, y con una tendencia al aislamiento. Fried añade a su vez que este comportamiento de apatía impide que los migrantes se integren a la vida urbana moderna. Concluye que "… la migración es un factor de etiología de la salud mental y muy específicamente de desórdenes psicosomáticos" (p.45). Una muestra de ello era el aferrarse a costumbres indígenas como masticar hoja de coca y tomar chicha de maíz.

Será en los estudios etnográficos sobre las asociaciones de residentes y clubes provincianos en Lima, donde se negará que entre los migrantes predominen la frustración y la apatía. Al contrario, antropólogos como William Mangin y Paul Doughty enfatizan la vitalidad y empuje mostrados por los migrantes. Luego de haber trabajado en el Callejón de Huaylas en el "Proyecto Vicos...", Mangin y Doughty realizan investigaciones en Lima Metropolitana. William Mangin (1964) estudia el proceso de migración y adaptación de los migrantes desde sus comunidades de origen, en lugar de partir observándolos en las barriadas a las cuales llegaron. Mangin estudia los clubes de serranos residentes en Lima y concluye que uno de los aspectos más importantes es el papel que juegan en la adaptación del migrante a la vida de Lima. La seguridad que ofrecen el parentesco, el compadrazgo y la amistad, reemplaza o recrea los lazos sociales que se establecieron en las comunidades de origen. El desencuentro entre la cultura

urbana y la de origen rural se vería sopesado por estas asociaciones: “Las costumbres limeñas se aprenden en los clubes y se suprimen las serranas o, por lo menos, aquellas imaginadas como ‘marca’ de los campesinos o serranos, tales como usar sombreros de lana, no usar medias, etc.” (p.302).

Mangin constata, además, la jerarquización de los clubes según la composición social de sus integrantes. En el caso de los clubes provinciales, profesionales, políticos y militares; y campesinos analfabetos en los clubes distritales y de anexos. A través de los clubes se establecen redes de intercambio entre la ciudad y el lugar de origen, como por ejemplo, las conocidas gestiones ante la burocracia estatal de los residentes citadinos para conseguir mejoras en infraestructura y servicios que beneficien a sus pueblos. Asimismo, los dirigentes van acumulando experiencia y manejo de la cultura criolla, y se van diferenciando del resto de sus paisanos, acumulando lo que contemporáneamente se denominaría capital cultural.[6] Estas asociaciones, por tanto, no sólo son expresiones culturales de los migrantes sino también estrategias colectivas de defensa:

> *“Cuando las presiones de transculturación son muy fuertes, el club ofrece una oportunidad para hablar con los paisanos, tocar y oír música serrana, comer sus alimentos típicos y bailar huaynos en las fiestas del club sin sentirse avergonzados* o *inquietos de parecer ridículos a los costeños. Hay una considerable conservación de las costumbres serranas mientras aprenden cómo actuar con los de fuera y cuáles son las costumbres que deben descartar”* (p.303).

Los clubes constituyen espacios de reconstrucción cultural en la ciudad y reproducción de culturas regionales:

> *“La lealtad al pueblo entre los residentes en Lima, es en muchos casos más fuerte que entre los mismos residentes del pueblo. Las competencias de bandas* o *la asistencia en masa al Coliseo*

Nacional para ovacionar a los artistas locales, son otros de los modos de expresar, dentro del club, la lealtad al pueblo" (p.304).

Entre 1961 y 1967 Paul L. Doughty (1969), antropólogo de la Universidad de Indiana, realizó una investigación entre los miembros de la Asociación Distrital de Huaylas, comunidad del departamento de Ancash. En términos de propuestas teóricas, Doughty entró en debate con los postulados de Oscar Lewis (1969) sobre la *cultura de la pobreza*, planteada para el caso de pobladores rurales mexicanos que habitaban en los tugurios de la ciudad de México. Lewis afirmaba que el proceso de urbanización impactaba en los sectores más bajos produciendo despersonalización, anomia, conflicto social e intergeneracional. Además, Lewis describía migrantes que llevaban una vida desaliñada, falta de pulcritud y virtualmente carente de lazos grupales o de comunidad. Por el contrario, Doughty enfatiza que:

"*... en el Perú uno debe sorprenderse no por el hecho de que exista, en ocasiones, aparente anomia y caos social sino por el hecho de que tanto individuos y familias sean capaces de retener sus estructuras integrativas y reorganizar sus vidas de manera significativa. Logran esto mediante la organización de asociaciones cuyo criterio básico de membrecía es el de proceder de un mismo lugar. Estas asociaciones* o *clubes auspician actividades que permiten la continuidad social no sólo durante el periodo inicial de tensión de ajuste a la vida metropolitana, sino para toda la vida"* (Doughty 1969:950).

Este estudio, que es en parte una reacción a tesis como la *cultura de la pobreza* o a las conclusiones de Rotondo sobre la pobreza emocional de los migrantes; visualiza de manera positiva la creación de asociaciones regionales, las cuales constituirían no sólo ámbitos importantes de integración social para una gran proporción de los migrantes, sino también extensión y continuidad de la sociedad y culturas originarias de los migrantes.

Por su parte, John Turner, arquitecto, estudioso de las barriadas e influyente en los estudios de la época, afirma que existe una clara racionalidad detrás de la decisión de los migrantes al invadir terrenos para su vivienda. Los invasores desarrollan actividades y elaboran estrategias con el objetivo común de mejorar sus condiciones de vida y explorar nuevas posibilidades. La autoconstrucción de viviendas, su lucha por obtener la titulación de las mismas y el esfuerzo por mejorar sus servicios, hacen de estos pobladores y sus barrios espacios de esperanza y progreso.[7] Podrá notarse las diferencias en perspectivas teóricas y empíricas, comportamientos positivos y negativos, anomia y esperanza, que se atribuyen a los mismos grupos sociales en un mismo escenario: la ciudad.

Una de las conclusiones que pueden desprenderse de los estudios urbanos de las décadas de 1950 y 1960, es la común preocupación por los problemas de integración, por un lado, y des adaptación, por otro, de los migrantes pobres de origen rural a la ciudad moderna en proceso de industrialización. Este proceso fue medido desde una lectura cultural y otra psicosocial.

En los estudios de Matos, Merino de Zela o Turner, puede constatarse la importancia y el peso de la socialización andina para la adaptación cultural de los migrantes a la vida urbana. La cohesión comunal, la solidaridad y las estrategias colectivas llevan a la mejora de su situación material en la ciudad. En términos metodológicos se reconstruye *el* fenómeno desde la ciudad, generalizando desde la percepción subjetiva de los migrantes las motivaciones que provocaron la migración, descuidando con frecuencia las móviles estructurales. Cabe resaltar la polaridad que se establece entre ciudad y campo, tributaria de las teorías de la modernización. Esta oposición enfatizaba la permanencia en el campo de relaciones primarias, de lazos fuertemente arraigados en la idiosincracia y la autosubsistencia; mientras en la ciudad prevalecían el anonimato y la segmentación de roles

sociales. Dicho de otro modo, la polaridad se planteaba como la diferencia entre un campo tradicional y una ciudad moderna.

Por su parte, Rotonda y Fried enfatizan los efectos de la pobreza material, el hacinamiento y los conflictos culturales, que producen un estado de desorganización social, sentimientos de baja autoestima, anomia y pobreza emocional.

En esta perspectiva se deja sentir la influencia de Oscar Lewis y su tesis de la "cultura de la pobreza". Mangin y Doughty resaltan, por su parte, desde otra perspectiva la función que cumplen las asociaciones de migrantes no sólo como organizaciones de ayuda para la adaptación e integración a la ciudad, sino como espacios de reproducción cultural. Ellos estudiaron a los migrantes desde sus comunidades de origen siguiéndolos en su ruta a la ciudad[8], en lugar de partir observándolos en los barrios populares a los cuales llegaban. Una vez allí, se reconstruían los vínculos que los migrantes mantenían, individual y colectivamente, con sus familias y comunidades de origen. Con estos estudios se inicia la exploración de las redes de intercambio entre ciudad y campo, retomadas años después bajo nuevas interrogantes y planteamientos.

Así, las investigaciones antropológicas localizaron dos tipos de cultura en la ciudad: la *andina*, pujante, progresiva y cohesionada; y la *criolla*, anómica, desorganizada e individualizante. Estas culturas fueron ubicadas espacialmente en las barriadas y los tugurios respectivamente. Para los psiquiatras, por su parte, todos compartirían los rasgos culturales que sus colegas antropólogos reservaban para los criollos. Por otra parte, de la literatura antropológica podemos deducir un mapa dual: dos tipos de barrios populares, diferenciados por el lugar físico en que se ubican, el tipo de gente que los habitan y las opuestas prácticas socio-culturales de sus pobladores. Es importante subrayar que, con matices y diferentes bagajes teóricos (culturalismo y funcionalismo), esta premisa ha permanecido como

una constante en las posteriores reflexiones sobre la cultura y la política de los migrantes en la ciudad.

Al enfatizar la dualidad cultural andinos/criollos en los espacios urbanos, la naciente antropología ocultaba la base estética y moral de sus percepciones sobre la ciudad. En realidad, esa polaridad cultural –andinos pujantes/criollos anómicos– reproducía en buena cuenta los propósitos de "justicia visual" planteados por el indigenismo algunas décadas atrás". De esta forma, en esa primera etapa de la antropología en la ciudad prevaleció el sustrato poético de la realidad urbana por sobre lo epistemológico. En ese predominio se advierten las huellas del debate indigenista, plasmadas por ejemplo en el "traslado etnográfico" que hace Matos Mar de la isla de Taquile a los arenales de Ciudad de Dios.

3. Entre la masa marginal y los enclaves culturales: la antropología de lo ya no tan diferente.

La teoría de la modernización, concebía a la industrialización y la urbanización como preámbulos del desarrollo económico y la democratización política. El énfasis puesto por las etnografías en la integración y la adaptación correspondían a la preocupación por la aculturación de las poblaciones urbanas, y a la apuesta funcionalista por insertar a los migrantes en ciudades en proceso de industrialización. Pero la vida se orientó por otros rumbos. Como otros países de América Latina, el Perú se modernizaba, pero al mismo tiempo se profundizaba la desigualdad económica y emergían regímenes políticos autoritarios. Así, la década de 1970 se caracterizó por la efervescencia de la organización política de los sectores populares. El desarrollo del *clasismo* como identidad de los trabajadores fue el punto más saltante de ese proceso. El movimiento obrero adquirió una presencia gravitante en el escenario social y político del país, expresada en los paros nacionales de finales de esa década[10]. Incluso, desde el poder se intentó replantear las históricas brechas que separaban a los

peruanos, modificando en sus cimientos las percepciones aristocráticas sobre las diferencias sociales y el poder.

En ese nuevo contexto, las ciencias sociales y particularmente los estudios urbanos experimentaron un giro teórico hacia un mayor énfasis en las estructuras y la economía política, dentro de los marcos analíticos de la teoría de la dependencia, la marginalidad y el marxismo. Las clases sociales y los conflictos de clase aparecerán como la preocupación central en los estudios urbanos de los años setenta[11]. En ese sentido, es pertinente preguntarse dónde estuvieron ubicadas las preocupaciones antropológicas por la ciudad y cómo explicaban la organización de las diferencias sociales, tema tan en boga por aquellos años.

Si bien la lectura clasista sobre la ciudad provenía mayormente de la sociología urbana[12], que describía a las barriadas como "cinturones de miseria" y "masa marginal", la antropología también modificó gradualmente su andamiaje teórico y metodológico. Las asociaciones regionales siguieron siendo el ámbito de estudio por excelencia, pero desde otra perspectiva. Mientras Doughty y Mangin trabajaban con los migrantes sólo desde instituciones como las asociaciones regionales, el holandés F. Jongkind (1971) critica este enfoque y afirma que las asociaciones asentadas en Lima hacen poco para ayudar a sus comunidades de origen, no se proponen los objetivos que Doughty enfatizaba y, además su número no es tan grande.

Pero si bien Jongkind abre el debate sobre la supuesta funcionalidad de los clubes regionales también se limita a observarlos como espacios formales de organización. Es con Teófilo Altamirano que se inicia una exploración diferente de este fenómeno. Formado en San Marcos y luego en Inglaterra, con influencia de la Antropología Social Británica, tiene preocupaciones más sociales que culturales. Altamirano sostiene que la cultura regionalista aflora en situaciones de crisis de la cultura urbana, originada en las crisis estructurales. En ese sentido, el regionalismo no es

solamente la expresión *cultural* de los migrantes y un medio para la adaptación *cultural* a las ciudades, sino a la vez un recurso para enfrentar problemas como trabajo, vivienda, pareja matrimonial, etc.[13] Para Altamirano los migrantes tenían un pasado cultural que seguía gravitando en su vida cotidiana en la ciudad, es decir que los referentes culturales del lugar de origen influían en la modalidad de agrupamiento en la ciudad.

Así, Altamirano ubica el proceso de urbanización en el contexto del desarrollo capitalista en América Latina e investiga cómo la familia y la organización regionalista se convierten en las bases para plantear una serie de demandas económicas y políticas al Estado, los partidos políticos y otras organizaciones urbanas. Hoy diríamos que a través de sus organizaciones regionalistas los migrantes acumulaban capital social. De ese modo, las asociaciones regionales no sólo serían espacios de adaptación y/o reproducción cultural, sino también bases organizativas para la movilización de recursos políticos que contribuyan a reconfigurar la política urbana, además de incidir en la situación social y política de los lugares de origen de los migrantes. Ellos se movilizan no sólo en función a su cultura, sino que ésta sirve como estrategia política para enfrentar problemas de marginalidad urbana como la falta de vivienda, por ejemplo.

A pesar de las novedades, las investigaciones de Altamirano muestran ciertas continuidades con los trabajos de décadas anteriores. Según él, las asociaciones regionales reducen considerablemente la marginalidad sociocultural y psicológica del migrante a través de la reinterpretación, en un contexto urbano, de los valores culturales de los lugares de origen. El parentesco, la vecindad, la solidaridad, servirían para preservar y proteger social y económicamente a los migrantes más pobres.[14] Al enfatizar el continuo cultural, es decir, el compartir en la ciudad un sistema de valores que incluye usos, costumbres e imágenes[15], Altamirano insiste en entender a las culturas regionales en cierta medida como una suerte de enclaves culturales que exhiben cierto grado de independencia en el ejercicio de sus

características propias. Esta independencia cultural y el énfasis puesto en la continuación de las formas de organización campesina es debatible, ya que los problemas cotidianos a los cuales se enfrentan los migrantes son cualitativamente distintos a *los* problemas planteados en el campo. Jürgen Golte y Norma Adams, demostrarán años más tarde la fluida interacción entre estrategias campesinas y urbanas.

Otros autores como Paul Doughty continúan también en esta línea, que era la de sus estudios de años anteriores, pero con más datos etnográficos, que no alteran sustancialmente sus argumentos anteriores (Doughty 1970, 1976 y 1978) Ronald Skeldon, antropólogo de la Universidad de Indiana, sigue esta temática sin mayores variantes (Skeldon 1976, 1980). Por su parte, Jorge Osterling (1980) retoma el estudio clásico de la comunidad de Huayopampa, pero esta vez para analizar la migración de esos huayopampinos a Lima. Osterling describe con bastante detalle la estructura de relaciones entre migrantes de Huayopampa y nos muestra la integración dinámica entre residentes rurales y urbanos de Huayopampa. El de Osterling es así otro antecedente de los futuros estudios de redes ciudad-campo.

De esta forma, mientras la sociología observaba la ciudad como el escenario de conflictos de clase, dentro del marco teórico del marxismo y la dependencia; la antropología seguía remarcando fundamentalmente el panorama cultural de las ciudades. La barriada era estudiada como una suerte de apéndice de la comunidad de donde provenían los migrantes. Mientras la sociología estudiaba las rupturas y el conflicto, la antropología enfatizaba la continuidad y la valorización de patrones sociales y culturales andinos, minimizando su integración dinámica a la ciudad. A pesar de incorporar conceptos como clase y estructura social se seguía enfatizando el carácter funcional de la cultura andina en la reproducción social de los migrantes en la ciudad. En otras palabras, mientras la sociología veía la ciudad como el escenario donde se establecían relaciones estrictamente

capitalistas, la antropología rastreaba una cultura que se las ingeniaba para pasar por alto un contexto de clara estructuración clasista de la sociedad y de una alta ideologización y politización de los sectores populares urbanos. Mientras la sociología con sus enfoques estructurales vislumbraba la construcción de una nueva ciudad, la antropología no percibía el surgimiento de una nueva cultura urbana hegemónica, diferente a la criolla. No se pretende decir que la sociología de aquellos años tenía la "línea correcta" en la interpretación de la ciudad, sino remarcar el hecho que conclusiones sobre un mismo proceso, la migración, fueran tan dispares. ¿Esto responde a la actitud política conservadora de los antropólogos?, ¿a la radicalización de los sociólogos que no veían el sustrato cultural de las contradicciones de clase? ¿Por qué no se produjo el diálogo entre ambas disciplinas? Preguntas que merecen una atención más detallada pero que escapan a los alcances de este balance.

Por su parte, los cientistas políticos empezarán a estudiar las actitudes y la participación política de los pobladores de las barriadas, pero al precio de ver a los migrantes menos anclados en su cultura y más orientados a la movilización política dentro de lo que contemporáneamente se denomina "acción racional". En efecto, los cientistas políticos argumentan que el comportamiento social y político de los pobres es claramente pragmático. Los migrantes establecen relaciones de clientelaje con burócratas y partidos políticos con el objetivo de obtener bienes materiales y servicios de infraestructura urbana. Aquí está planteada la imposibilidad de estos sectores por constituir una conciencia de clase con una práctica política confrontacional, pues en su cultura política estaría anclado el paternalismo, el cual se combina con el temor a las represalias de parte del Estado.

En el Perú, es David Collier (1978) quien va a desarrollar con mayor profundidad esta propuesta. Según él: "...una de las causas más importantes del surgimiento de las barriadas ha sido el amplio y casi siempre encubierto, apoyo del propio gobierno y de las élites". La formación de las barriadas:

“literalmente no ha sido sino un doble juego entre invasores y oligarcas” (p.16). Collier acuña el concepto de “corporativismo autoritario”. Según él, ante el crecimiento de la movilización política de las masas urbanas como resultado de las desigualdades estructurales, los grupos dominantes representados en el Estado utilizan recursos políticos para integrar al migrante y al residente pobre a la vida política de un modo controlado.[16]. Collier utiliza el concepto de “incorporación segmentaria” acuñado por Cotler (1968) para entender cómo el Estado logra mediatizar a los sectores populares antes de que desarrollen un mayor poder político autónomo. Collier analiza los gobiernos de Odría (paternalista oligárquico), Prado y Belaúnde (liberales) y Velasco (corporativista), integrando en su análisis el carácter dependiente de Amé-rica Latina, la noción de clase social como dinamizador de las diferencias sociales y el importante papel que cumple el Estado en la expansión de las barriadas.[17]

En estos estudios los migrantes ya no sólo se adaptan e integran, apoyándose en sus asociaciones regionales, sino que se organizan políticamente, confrontan y negocian, obtienen recursos y participan en las diversas coyunturas políticas con sus propias demandas. En pocas palabras, el migrante deja de ser un actor pasivo que se moviliza sólo en relación con su cultura, y con una conciencia principalmente localista, para dar paso a un migrante activo que construye una cultura política de negociación o contestación, según sea el caso, con una conciencia más nacional. Son los antecedentes de lo que más recientemente serán los estudios sobre ciudadanía.

También la antropología urbana incorpora en los años setenta temas que van más allá de las asociaciones regionales. El problema de la vivienda o la pobreza urbana, van a ser estudiados con un nuevo andamiaje conceptual distinto a las propuestas de Manuel Castell y sus seguidores sociólogos. Esta vertiente de investigación centra su interés en las prácticas sociales y políticas de los pobres de las barriadas que rodean el casco urbano de la

ciudad.[18] Así, Billie Jean Isbell (1973) analiza la existencia de factores culturales indígenas en las barriadas limeñas tomando a los migrantes de Chuschi (Ayacucho) que mantendrían lazos ceremoniales y económicos con sus lugares de origen. Por su parte, Margo L. Smith (1973) analiza el universo del empleo doméstico en el que predominan las mujeres migrantes, y Susan Lobo (1976, 1984) estudia dos barriadas –Ciudadela Chalaca y Dulanto– en el Callao, donde reitera la adaptación positiva de los migrantes utilizando el parentesco como estrategia en la formación de alianzas que permiten al individuo fortalecer sus lazos sociales.

La literatura de esos años no modificó la perspectiva que enfatizaba la dualidad sociocultural de dos tipos de barrios populares distintos y opuestos. La oposición criollo-andino, tugurio-barriada, iba acompañada de valorizaciones subjetivas sobre el comportamiento de los pobladores de estos espacios urbanos (véase: Panfichi 1994). En términos de construcción de conocimiento, habría que interrogarse por qué la antropología no se interesó por el estudio de los *criollos*, y hasta qué punto esto es resultado de un neo-indigenismo que se amparaba primero en el culturalismo (Mangin, Dougthy); y luego en el estructuralfuncionalismo (Altamirano).

Tampoco Luis Millones (1978), en su estudio sobre la Huerta Perdida conocido tugurio de los Barrios Altos, altera en mucho la dicotomía criolloandino, pero si aporta en el reconocimiento etnográfico de lo que se conoce como cultura criolla. El autor nos dice:

> "*… lo que se observa en Lima es una reafirmación regional, en que las identidades comunales de la sierra peruana están muy bien delimitadas. Pero, en todo caso, también es claro para todos que existe un telón de fondo que los une en la confrontación diaria con lo que podríamos llamar 'Cultura Criolla'*".

Esta cultura criolla contemporánea tendría su antecedente en las relaciones interétnicas que se organizaron en las ciudades coloniales. Lo

que Millones denomina *cultura colonial urbana*, se expresa sobremanera en el conflicto entre criollos y serranos en los tugurios. Millones reconstruye etnográficamente estas tensiones en Huerta Perdida, donde se establecería: "una pirámide simple de situación económica y autopercepción racial, los mestizos ocuparon la cúspide, en segundo lugar los serranos y la población negra permaneció en la base" (p.63).[19]

En realidad, el estudio de los tugurios, como se dijo, fue iniciado por Humberto Rotondo y el grupo de psiquiatras que lo acompañaban. Desde la antropología fue Richard Patch quien inició el estudio de los tugurios como espacio cultural, con una serie de artículos sobre el Terminal Terrestre de la Parada, en La Victoria.[20] Patch recoge tres biografías de *serranos*, que por diversas razones llegan a residir en la Parada. En su estudio es la cultura criolla la que emerge triunfadora en el choque con los migrantes andinos. A partir del argumento de que los códigos culturales andinos son disfuncionales para la inserción social y las interacciones cotidianas con la cultura criolla, Patch anota que la estrategia de adaptación positiva de estos tres migrantes fue asumir los códigos culturales criollos. A través de la observación del lenguaje, la música, y la vestimenta, Patch nos habla de un proceso de acriollamiento integral como mecanismo de adaptación al grupo social criollo[21]. Este argumento será retomado una década más tarde cuando se discuta acerca del tránsito del "mito del inkarrí" al "mito del progreso" y el precio cultural que se paga para ingresar a la "modernidad".

Patch reconoce que " ... en el Perú –como en cualquier parte del mundo ... hay rígidas delimitaciones de clase que impiden la movilidad a través de los logros– y las divisiones de clase se fortifican al atribuírseles distinciones étnicas" (p.36). Pero el autor hace una lectura de la estructura de clases en términos culturales, destacando los conflictos, interacciones y desencuentro s entre criollos y andinos. El concepto "clase social" no es razonado desde su constitución como relación social de producción desde el punto de vista marxista, sino como un *dato* empírico de diferenciación social.

En ambos estudios, de Millones y Patch, la cultura andina va a tener destinos sociales parecidos. En el caso de Millones es clara la subordinación de los andinos; y en el caso de Patch, los andinos recurren a la estrategia del acriollamiento para sobrevivir e integrarse a la ciudad.

Otro tema que emerge en esa década es el del llamado sector informal en Lima;[22] que será ampliamente estudiado en la década siguiente. A pesar del énfasis puesto en comprender las relaciones políticas, sociales y económicas, la antropología urbana de los años setenta no abordó la comprensión del tema urbano más allá de la migración, la identidad étnica y la familia. Demás está decir que este tipo de investigación era indispensable, pero a su vez, era preciso levantar imágenes con una proyección teórica macrosocial. No se vincularon los estudios de caso con la estructura social y el contexto político que el Estado y la economía reconfiguraban.

Como ya se dijo, las ciencias sociales, en especial la antropología, no se preocuparon por definir conceptualmente la dimensión cultural de las ciudades. La antropología en la ciudad, o la antropología de lo diferente en la ciudad, realizó un inventario de espacios de socialización cultural sin mostrar analíticamente el carácter interdependiente de esos espacios en la vida diaria de los migrantes. En efecto, la vivencia cotidiana en la ciudad diluía las separaciones que los antropólogos establecían, por ejemplo, entre las asociaciones regionales y las movilizaciones por la invasión y titulación de terrenos. Estas prácticas "totales" en la ciudad irán a tono con los cambios que la sociedad nacional en su conjunto sufrirá en años posteriores. En ese sentido, la década de 1980 significó un avance importante.

4. La cultura andina: entre la conquista y la descomposición

La década de 1980 se abre con el restablecimiento de la democracia representativa, resultado de una transición democrática que coexistió con una larga crisis económica. Frente a este nuevo escenario, los científicos

sociales replantean su aproximación al cambiante comportamiento social y político de los sectores populares urbanos, sus organizaciones y movimientos sociales. Asimismo, el crecimiento demográfico de las ciudades siguió siendo sostenido.

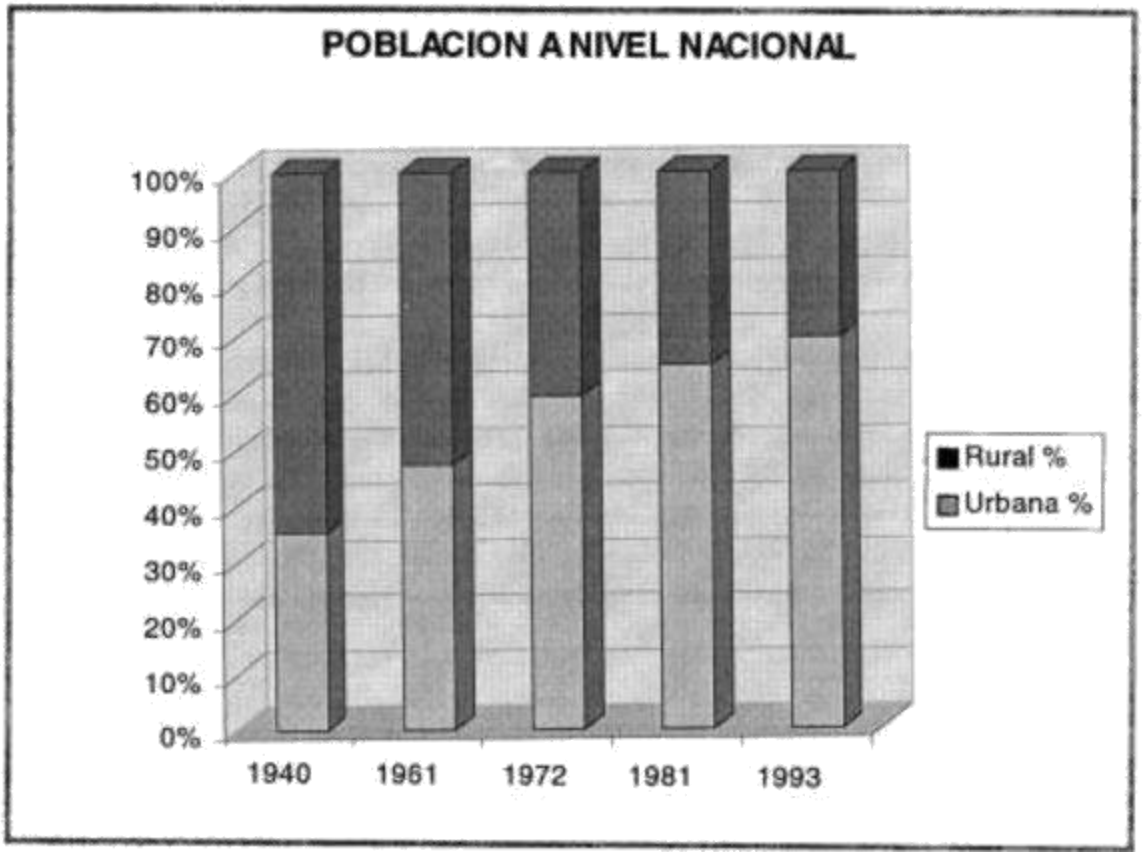
En 1940, de un total de 7’023,111 habitantes, el 35.4% vivían en áreas urbanas y un abrumador 64,6% en zonas rurales. En 1981 la población nacional bordeaba los 17’762,231 de habitantes, de los cuales sólo un 34.8% vivían en zonas rurales y un 65.2% en las ciudades (INEI 1996). De estos últimos más de la mitad vivían en Lima, alterando no sólo los espacios físicos, la economía nacional, la demografía, sino además los modelos de socialización y significado en las formas de entender y sentir la ciudad.

Intuyendo estos acelerados cambios, el Instituto de Estudios Peruanos (IEP) realizó un proyecto multidisciplinario titulado “Clases populares y urbanización en el Perú” dirigido a comprender el proceso de construcción de una nueva cultura urbana, los cambios en la identidad política de las clases populares urbanas y la importancia que tendría la socialización andina de los migrantes en la organización del llamado sector informal.

POBLACION URBANA A NIVEL NACIONAL

Año	Total	Urbana %	Rural %
1940	7'023,111	35.4	64.6
1961	10'420,357	47.4	52.6
1972	14'121,564	59.5	40.5
1981	17'762,231	65.2	34.8
1993	22'639,443	70.1	29.9

Fuente: *INEI, Censos Nacionales 1993*, Lima 1998.



En la parte antropológica del proyecto, el libro colectivo de Carlos Iván Degregori, Cecilia Blondet y Nicolás Lynch (1986), *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porras*,

reconstruye la historia de una barriada de ese distrito, Cruz de Mayo, a través de los relatos de los pobladores desde las "invasiones" de la década de 1940 hasta el momento del estudio. Este libro resume los cambios que se venían produciendo en las ciencias sociales de la década de los ochenta al girar hacia las vertientes más "cálidas" del marxismo, incorporando la subjetividad de los actores. Aquí lo subjetivo no se reduce a lo privado o psicológico, sino que se le reconoce su papel en la cimentación de las relaciones sociales. Es el rescate de la voluntad de los actores y sus acciones colectivas, donde se advierte la influencia de la teoría de los Nuevos Movimientos Sociales planteada principalmente por Alain Touraine. Asimismo, es importante observar la lectura del historiador británico E.P. Thompson y su concepto de clase, que modifica sustancialmente la relación entre cultura y clase en el debate marxista contemporáneo[23]. Así los autores nos dicen:

> *"El desplazamiento del foco de atención hacia los sujetos y la subjetividad trajo consigo una revaloración de la antropología como 'ciencia de la cultura' y de sus técnicas: estudios de caso, observación participante, entrevistas abiertas, biografías. Y henos ahora, casi podríamos decir contritos, regresando a las fuentes, buscando rescatar del naufragio de nuestra tradición todo lo valioso que pudiera subsistir pero, sin idealizar el pasado ni desechar el aporte marxista, ubicarlo dentro de una corriente de interpretación más 'cálida'"* (Degregori, Blondet y Lynch 1986: 15)

En ese trabajo, los autores muestran que los movimientos populares urbanos de "invasores" despliegan potentes fuerzas culturales, que persiguen múltiples significados y objetivos. Ellos recogen exhaustivas historias de vida de algunos pobladores del barrio de Cruz de Mayo, recorriendo a través de sus memorias las etapas de su incorporación conflictiva a la ciudad. A partir de una lectura lineal y evolucionista de la

identidad social, los autores afirman que en ese espacio social, a través de sus luchas sociales por acceso a la vivienda y servicios básicos, los invasores, en su mayoría migrantes de diversas partes del país, se convirtieron en ciudadanos. Se trataría de una ciudadanía que ponía en cuestión la histórica segmentación étnico-cultural de los sectores populares. Este proceso de conquista popular de la ciudadanía logró articular derechos ciudadanos frente a un Estado todavía excluyente y regido aún por relaciones patrimoniales. Los autores sugieren que mediante estas luchas democráticas, estarían surgiendo nuevas formas de hacer política y nuevas reglas de sociabilidad.

Así, en sintonía con las propuestas de cambio de la izquierda marxista, la organización popular vendría generando prácticas políticas ajenas al clientelismo y desarrollando caminos más autónomos en su relación con el Estado. En el marco de esas luchas sociales se estaría articulando en el tejido social cotidiano una nueva identidad política, que diluiría las identidades étnicas y locales para dar paso a una nueva identidad *nacional-popular* en pos de construir su hegemonía, entendida en términos gramscianos. De ese modo, cotidianamente se estarían estableciendo reglas democráticas en el ejercicio del poder y la autoridad. Destacar este punto es importante, pues era una época donde se rescataba las dimensión cultural de las luchas sociopolíticas, lo que en un reciente libro Sonia Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (1998) denominan "políticas de la cultura":

> *"El concepto de políticas de la cultura es importante para valorar las esfera de las luchas de los movimientos sociales en pos de la democratización de la sociedad, así como para subrayar las implicancias menos visibles y a menudo descuidadas, de dichas luchas... La cultura es política puesto que los significados son constitutivos de procesos que, implícita o explícitamente, buscan redefinir el papel social. Esto es, cuando los movimientos establecen concepciones alternativas de las mujeres, la naturaleza,*

> *la raza, la economía o la ciudadanía que desestabilizan los significados de la cultura dominante, ellos efectúan una política de la cultura"* (p. 7).

Cabe resaltar que esta investigación elabora una imagen en la cual la migración ha convertido a las ciudades, y en especial a Lima, en un complejo y conflictivo espacio de democratización social.[24] "En ese sentido, la fundación del barrio constituye tal vez el momento más 'rousseauniano' de nuestra historia, pues entonces se establece un 'contrato social' entre los pobladores, a partir del cual se constituye una 'voluntad general' en el barrio. A este nivel son, por tanto, democráticos" (p. 293).

La metáfora de "la unidad de lo diverso" puede retratar la intención académica y la vocación política de esta investigación, en el contexto de una alta adhesión electoral de los sectores populares con propuestas de cambio estructural de la sociedad. Este trabajo plantea además la posibilidad de que los movimientos barriales propongan la pregunta de cómo ser modernos y a la vez diferentes. Pero su sesgo optimista dejaba de lado el peligro que corría la consolidación de esa forma de construcción de ciudadanía y democratización social. ¿Era la única forma de imaginarnos una nueva propuesta de ciudadanía?, ¿esta ciudadanía popular apuntaba realmente a una efectiva socialización del poder político desde lo cotidiano?, ¿cuál era la relación entre ella y el sistema democrático de esos años? No olvidemos que en ese contexto, mediados de los ochenta, empiezan a replantearse las solidaridades colectivas y las subjetividades que las sostenían. Si bien es cierto que en ese trabajo lo andino perdía las inocentes esencializaciones de décadas pasadas, no dejaba de ser la matriz básica (nacional-popular) bajo la cual se definía el rostro de la ciudad e incluso del país.

Desde otra perspectiva, el libro *Los caballos de Troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*, de Jürgen Golte y Norma Adams (1986)[25] enfatiza el peso que tiene la socialización

campesina de los migrantes para su inserción y desenvolvimiento diferenciado en la ciudad. A partir del estudio de doce pueblos diseminados en diversas regiones del país, los autores quieren demostrar que:

> *"...el carácter de las sociedades campesinas de las cuales provenían los migrantes, influía fuertemente sobre las formas de inserción y su desenvolvimiento en la ciudad... (pues) no resulta posible entender la suerte que corre un migrante en Lima, sin comprender al mismo tiempo la sociedad local de la cual proviene, y los nexos que los originarios de un mismo pueblo establecen entre sí en su proceso de inserción en la economía y la sociedad urbana"* (p.72).

Por su incipiente industrialización y la crisis económica, la ciudad no podía absorber la mano de obra que provenía del campo. Empieza entonces a surgir un mundo productivo que gira alrededor del llamado comercio *informal*, a través de lazos de paisanaje y parentesco. En muchos casos, las redes de intercambio estaban teñidas de relaciones de producción no-capitalistas, pero tenían como fin último el mercado.

Golte y Adams aciertan en ver el impacto de la interacción ciudad-campo en las economías campesinas y, sobre todo, en el deterioro de las jerarquías étnicas de la ciudad criolla, que podía tener una doble lectura; desde los migrantes y desde el poder:

> *"Si bien la Ciudad de los Reyes nació a consecuencia del asentamiento de los migrantes europeos invasores, la 'invasión' que se produjo a partir de la década de J 930 en adelante, fue conceptuada por los criollos nativos limeños como un enfrentamiento étnico, social, cultural y económico. El enemigo invasor, desprovisto de todo, tomaba la ciudad, se apropiaba de sus parques, plazas y jardines, implantando la pobreza, afeando la bella*

Lima señorial y sus palacios. La ciudad jardín se transformó en el reino de los vendedores ambulantes"

Los autores ubican al mercado como el ámbito donde las jerarquías étnicas se ven cuestionadas. En efecto, desde mediados de la década de 1970 la crisis económica dejaba demandas no atendidas en los rubros de consumo. En ese contexto, los migrantes tuvieron que elaborar un entorno cultural y material que les permitiese no sólo la supervivencia, sino la realización de los objetivos de superación y bienestar que se habían planteado al momento de migrar. De ese modo, tuvieron que recurrir a su pertenencia primordial, es decir, a las redes de parentesco y de paisanaje. En ese soporte cultural encontraban la seguridad que la organización de la sociedad urbana criolla no les ofrecía.

Sin embargo, habría que precisar qué nuevas relaciones de desigualdad surgen de este proceso, cuáles son los límites de la horizontalidad en las relaciones de paisanaje y parentesco, y sus consecuencias en la organización de la fuerza de trabajo.[26] Por ejemplo, preguntarnos por las formas de manipulación de las relaciones de reciprocidad y parentesco en la producción textil de Gamarra, interpretada por esos años como el milagro de la informalidad urbana. En otras palabras, ubicar el proceso de la informalidad en una nueva etapa de expansión del capitalismo y las nuevas formas de conflicto entre capital y trabajo.[27] Si bien Mangin y Doughty habían inaugurado el estudio de las redes ciudad-campo a través de las asociaciones regionales, Golte y Adams le dan un sentido estructural e histórico al proceso de urbanización.[28] En ese sentido, es comprensible encontrar en la bibliografía textos de Hannerz, Lomnitz, Marx, Quijano, E. P. Thompson o Weber, los cuales les permiten una visión integral sobre la producción y reproducción de las relaciones sociales como procesos históricos.

Mientras *Conquistadores …* y los *Caballos de Troya…* son estudios de caso, en *Desborde Popular y crisis del estado. El nuevo rostro del Perú en*

la década de 1980[29], José Matos Mar nos presenta una visión general del impacto de las migraciones en el país. Si bien el texto no cumplía con todos los requisitos de rigurosidad académica, acertaba en construir una imagen distinta del país donde la confluencia entre migración y modernidad era fundamental. Matos concibe a Lima como un espacio andinizado, una síntesis de diversas matrices culturales. Aquí, lo andino es contrapuesto a la cultura criolla, la cual había hecho de la ciudad un espacio privilegiado para la discriminación y exclusión de vastos contingentes de campesinos de los Andes a lo largo de su historia colonial y republicana.

El estudio de Matos nos da la posibilidad de pensar la sociedad nacional en perspectiva. Por ello, no es casual que las constataciones básicas del libro se convirtieran en sentido común más allá de la comunidad de las ciencias sociales, entre comunicadores, políticos, maestros e incluso organizaciones barriales.

Estos tres estudios, pese a sus distintas formas de abordar el fenómeno migratorio, coinciden en mostrar la emergencia de una nueva cultura urbana, marcada por la recreación y replanteamiento de las culturas rurales andinas en el nuevo contexto urbano. Es lo que llamamos la *visión optimista* en la cual se puede percibir –sobre todo en el trabajo de Golte y Adams– una supuesta superioridad cultural andina ante la cultura rentista criolla. ¿Pero lo "criollo" se mantenía inmutable eludiendo el paso del tiempo?, ¿se puede afirmar que sigue existiendo "lo criollo"?, ¿era posible seguir entendiendo la organización cultural de la ciudad bajo la lupa de lo criollo y lo andino? Por otro lado, las imágenes del Estado en este proceso son asumidas de modo distinto. Matos propone la ampliación democrática del Estado para dar cabida a ese desborde popular que con acierto anunciaba, sin embargo, no nos ofrece los contenidos y características de ese Estado ampliado, ni las nuevas prácticas sociales que lo sustentarían. Degregori, Blondet y Lynch, llegan a delinear las posibilidades políticas de esa nueva relación entre Estado y sociedad (ciudadanía popular); mientras

en Golte y Adams, la dimensión política y el Estado no aparecen de manera contundente pues su preocupación principal era demostrar las circunstancias históricas y culturales del surgimiento de la informalidad urbana.

En síntesis, a diferencia de décadas anteriores, las poblaciones urbanas populares serán comprendidas en la ampliación de sus referentes culturales hacia identidades más globales y dinámicas, como por ejemplo la identidad clasista, la ciudadana, la nacional-popular, la informal, la "chola", entre otras.

De otro lado, puede verse en estas perspectivas la confluencia teórica de un marxismo heterodoxo y de una suerte de funcionalismo, donde la cultura andina recontextualizada confluye y engarza en inéditos procesos de cambio estructural. Además, los autores comparten una visión positiva y optimista sobre la realidad urbano popular. En esta perspectiva se inscriben también los estudios sobre el papel de las mujeres de sectores populares en la consolidación de una sociedad más democrática, principalmente los de Cecilia Blondet, que a través de testimonios e historias de vida estudia la emergencia de un movimiento de mujeres, que ponía en entredicho las jerarquías y discriminaciones de género en el ámbito familiar y público, en las denominadas "organizaciones de sobrevivencia".[30]

En otro trabajo, a través de técnicas etnográficas Blondet (1991) reconstruye la historia del movimiento de mujeres de Villa El Salvador, un distrito limeño que por esos años se convirtió en emblema de las potencialidades democráticas y sociogónicas de los sectores populares.[31] Los trabajos de Blondet acerca de los movimientos de mujeres abren también la posibilidad de incorporar al análisis de las diferencias sociales la categoría de género, que por lo general no acompañaban por aquellos años a los conceptos de clase y etnicidad.

La visión optimista de los sectores urbano-populares, que enfatizaba la transformación y la construcción de lazos solidarios y democráticos, se vio

cuestionada por el trabajo de César Rodríguez Rabanal (1989, 1996) el cual ofrece una suerte de contraescena sobre las posibilidades de sobrevivir psíquica y materialmente en un contexto de crisis y extrema pobreza. Psicoanalista formado en Alemania, Rodríguez Rabanal afirma que la sociedad peruana de esos años estaba atravesando un proceso de descomposición y anomia. Sobre la base de un trabajo de campo psicoanalítico en barriadas del distrito de Independencia, en el Cono Norte de Lima, Rodríguez Rabanal y su equipo encontraron una relación de causalidad entre los niveles de deterioro individual y colectivo, y la profundización de la crisis social, que traía como resultado el resquebrajamiento de la solidaridad y la destrucción de la personalidad. Las organizaciones barriales autogestionarias tenderían a fragmentarse hasta casi desaparecer. En síntesis, el aporte de Rodríguez Rabanal consiste en el estudio, a través de procesos terapéuticos y psicoanalíticos, de la forma en que los individuos procesan e interiorizan el impacto de la crisis material y la pobreza urbana; en cómo ese *mundo externo* repercute en la estructura de la personalidad, dificultando la proyección hacia el futuro y la capacidad de idear y organizar propuestas individuales y colectivas que conduzcan a cambios sociales cualitativos.

Así, Rodríguez Rabanal, define los límites temporales de la que hemos llamado perspectiva *optimista:*

> *"Hay una diferencia notable con los años cincuenta y sesenta y la primera mitad de los setenta. Degregori, Cecilia Blondet y Lynch, lo demuestran en su libro "Conquistadores de un Nuevo Mundo" ... El migrante, mal que bien, tenía una cierta capacidad de acumulación que le permitía, aunque precariamente y con grandes esfuerzos construir su vivienda y tomar un poco más en cuenta la realidad de los demás y cuando las circunstancias políticas lo propiciaron, surgieron con vigor instituciones autogestionarias que recogían antiguas tradiciones andinas ... El panorama se nubla en la mitad*

de los años setenta hasta oscurecerse totalmente en la década de los ochenta.

El espíritu de progreso de los migrantes choca con la cruda realidad de ausencia de opciones; ahora debe luchar hasta el último aliento para sobrevivir y el hecho de que uno que otro logre hacer dinero no deja de significar que la calidad de vida de millones de peruanos resulta crecientemente indigna de la condición humana" (Rodríguez Rabanal 1992: 34).

Las biografías de estos pobladores revelan sucesivas situaciones traumáticas, las cuales producirían pasividad y desconfianza, que afectarían los procesos de individuación. No dejemos de comparar estas conclusiones con las de Rotondo veinte años antes. Sin embargo, lo dicho por Rodríguez Rabanal nos obliga a preguntarnos: ¿qué nuevas formas de sociabilidad se están generando entre los pobres urbanos?, ¿más de treinta años después, las barriadas son espacios de esperanza o de crisis social permanente?, ¿esta diferencia entre antropólogos, por un lado, y psiquiatras y psicoanalistas por otro, responde únicamente a criterios teóricos y metodológicos?[32]

Sin embargo, desde la sociología también se llega a conclusiones más bien pesimistas. José Enrique Larrea (1989), en su estudio sobre las relaciones políticas en Ancieta Alta, en el distrito de El Agustino, sugiere que los conflictos dentro de la barriada son resultado del desencuentro entre matrices culturales de criollos *desarraigados* y migrantes andinos. Larrea recalca la importancia del *habitus* criollo para asumir el papel de dirigente barrial, ya que ese capital cultural le permitiría monopolizar la información dentro de la dirigencia y más aún entre los pobladores. La exploración de Larrea indaga cómo se vive y concibe la democracia y la relación con el Estado desde las organizaciones de pobladores barriales, además de aclararnos las pugnas y contradicciones entre dirigentes y bases en sus luchas por el poder.

Similar orientación encontramos en las reflexiones de Luis Pásara (1991), el cual postula la funcionalidad de las organizaciones barriales y de sobrevivencia en su lucha por alcanzar ganancias materiales. Una vez conseguidos estos objetivos, la organización pierde su consistencia y priman la precariedad y la anomia. La limitación del trabajo de Pásara es que homogeneiza y elude la perspectiva histórica al explicar la disolución de identidades colectivas para sólo mostrarnos un paisaje de anomia, resquebrajamiento y fisuras sociales.

En resumen, en la literatura de los años ochenta persisten y predominan dos visiones sobre la constitución de los sectores urbano populares. La visión optimista con su mezcla de marxismo heterodoxo y teoría funcionalista asimilados y consumidos por la izquierda de aquellos años, enfatizaba la emergencia de una inédita identidad política, la cual va creando una nueva cultura urbana que recrea y reconstruye la cultura andina en el nuevo contexto urbano, signado por la crisis y la violencia. Por otro lado, la visión pesimista coincide en relacionar pobreza y crisis económica con des estructuración psíquica de los pobladores involucrados en un proceso de sobrevivencia en la ciudad

La similitud con las décadas de 1950 y 1960 está en la persistencia de visiones contrapuestas sobre el comportamiento de los migrantes urbanos, que podríamos resumir como la oposición *conquistadores versus anómicos*.[33] Pero esta polarización ya no se da entre pobladores de tugurios y barriadas, sino dentro de las propias barriadas.[34]

En esa misma década se realizan importantes estudios sobre la cultura popular urbana. José A. Lloréns y Lucy Núñez (1981, 1983, 1987) exploran la evolución de la música popular urbana. Carlos Iván Degregori (1981, 1984), bajo la influencia teórica de Gramsci y lo "nacional-popular" analiza la música *chicha* en Lima como la sensibilidad musical de los migrantes de la segunda generación. Roberto Miró Quesada se detiene a analizar la relación entre cultura, estética y poder.[35]

Asimismo, Teófilo Altamirano (1984, 1988) continúa centrando su atención en la funcionalidad de las asociaciones regionales. Él insiste en que las asociaciones son los espacios principales de articulación y reordenamiento de las relaciones socioculturales de los migrantes en la ciudad. Por su parte, a partir de observaciones etnográficas en El Agustino, Manuel Marzal (1988) describe una serie de manifestaciones que estarían vinculadas a la emergencia de una religiosidad popular, la cual tendría una relación de continuidad con la religiosidad campesina.[36]

En suma, las investigaciones sobre la cultura urbana en los años ochenta "desbordan" las preocupaciones culturalistas y funcionalistas, pero no dejan de percibir el derrotero de la ciudad con la mirada centrada casi exclusivamente en sus espacios marginales: barriadas, informales, organizaciones de sobrevivencia, cultos populares ¿Pero eran estas instituciones las que realmente definían el rostro de la ciudad? ¿Qué pasaba con las otras clases? ¿Eran éstas las únicas subjetividades que emergían en este período? ¿Cómo describían la ciudad otras disciplinas, por ejemplo, la narrativa, la plástica o la poesía? Porque al hablar de la ciudad no debemos restringirla sólo a lo popular, pues estaríamos dejando de lado espacios y actores con los cuales lo "popular" interactúa cotidianamente. En ese sentido, era necesario sacar la preocupación por lo urbano de la barriada, para empezar a mirar la ciudad con nuevas interrogantes e intereses; recorrer sin prejuicios sus viejas y nuevas calles para desentrañar sus nuevas sensibilidades. Era necesario desencializar y desterritorializar, parafraseando a García Canclini, las intuiciones y certidumbres de la antropología en la ciudad.

5. De la geografización de la cultura a los espacios de anonimato: las posibilidades de una antropología urbana[37].

En la década de 1990 las visiones sobre la ciudad van a estar impregnadas por la emergencia del llamado proceso de globalización y por las secuelas

de la violencia política en un contexto de "crisis de paradigmas" y auge de las corrientes post-modernas. Lo urbano y la ciudad van a sufrir una radical alteración por la puesta en circulación de bienes simbólicos y materiales, que desbordan y rompen la primacía del espacio geográfico en la definición de la cultura, relativizando de ese modo la distinción entre lo próximo y lo lejano. Las formas "tradicionales" de generar, construir y transmitir conocimientos culturales, de corte localista, palidecen ante el avance vertiginoso de una cultura transnacional que no cuenta con puntos rígidos de asentamiento y orientación. Según la literatura de la globalización[38], los actores sociales ya no se definen por su anclaje cultural en lo local, sino desde su vinculación asimétrica con lo global, sin tener que transitar necesariamente por los circuitos planteados por el Estado-nación. Además, nos dicen que la presencia del referente inmediato y cosificado ya no es lo que determina que un hecho sea entendido como un problema para alguien, sino que es la instantaneidad de los medios de información y comunicación la que provoca que referentes lejanos se nos presenten como próximos. Estos argumentos nos llevan a pensar que las relaciones cotidianas entre los pobladores de la ciudad van a estar sostenidas por una mayor densidad cultural o, dicho de otro modo, la organización de los referentes cotidianos de los habitantes de la ciudad se tornarán más acelerados, desplazando y haciendo menos inteligibles los lazos y pertenencias culturales de los migrantes. Anthony Giddens (1994) señala al respecto:

> *"En las sociedades premodernas casi siempre coinciden el espacio y el lugar puesto que las dimensiones espaciales de la vida social, en muchos aspectos y para la mayoría de la población, están dominadas por la 'presencia' -por actividades localizadas. El advenimiento de la modernidad paulatinamente separa el* espacio del lugar *al fomentar las relaciones entre los 'ausentes' localizados a distancia de cualquier situación de interacción cara a cara. En las condiciones de la modernidad, el lugar se hace crecientemente*

> fantasmagórico, *es decir, los aspectos locales son penetrados en profundidad y configurados por influencias sociales que se generan a gran distancia de ellos. Lo que estructura lo local no es simplemente eso que está en escena, sino que la 'forma visible' de lo local encubre las distantes relaciones que determinan su naturaleza*. (p. 30)

¿Y esto qué significa para todo lo dicho anteriormente por la antropología en la ciudad?, ¿cómo interpretar estos cambios, producto de la transnacionalización de los sentidos, en la cultura de la ciudad? En décadas anteriores la antropología urbana había privilegiado el estudio de los migrantes localizados principalmente en las barriadas y asociaciones de migrantes. En cambio, en la década de los noventa predominan los estudios de actores sociales e identidades configuradas a partir de interrelaciones fundamentalmente urbanas, con códigos culturales que no necesariamente corresponden a la *racionalidad andina* en la ciudad, debido principalmente a las diferencias producidas por más de cuarenta años de migración, que reelabora las perspectivas de futuro y modifica las tradiciones culturales. Es una década donde lo *andino* ya no define la fisonomía cultural de la ciudad. Los "nuevos limeños" se apropian simbólicamente de los códigos transnacionales de la ciudad, trascendiendo las fronteras culturales de sus padres y abuelos. Se podría afirmar que en los noventa culmina el tránsito de una antropología en la ciudad a una antropología urbana propiamente dicha. ¿Pero cuáles son los temas que dan contenido a este viraje conceptual sobre la ciudad?, ¿quiénes llevan adelante estas nuevas propuestas?, ¿bajo qué ropaje teórico?

Antes de entrar de lleno a responder estas preguntas, veamos primero los nuevos desarrollos de antiguas temáticas. Así, José Antonio Lloréns, antropólogo preocupado por la interacción entre cultura y procesos comunicacionales, realiza un estudio sobre los componentes culturales e ideológicos de la radiodifusión.[39] Lloréns (1990), argumenta que los

migrantes andinos han adoptado la radio no sólo por razones técnicas o económicas, sino también por necesidad de hacer sustentable la reproducción sociocultural de sus identidades regionales en el contexto de la ciudad. El autor analiza esta estrategia a través del estudio del perfil sociocultural de los conductores de espacios folklóricos, los intereses que persiguen y quiénes los apoyan publicitariamente. Las características de la audiencia y la relación entre emisores y público radial están presentes en las reflexiones de L1oréns, quien agrega, además, que:

> *"el hecho de que algunos sectores de provincianos hayan logrado acceso a la radiodifusión en Lima, no sólo tiene consecuencias culturales. Este proceso también tiene notorias implicancias políticas. En efecto, significa que algunos sectores sociales - como los migrantes de origen rural o campesino que ahora viven en la capital, tradicionalmente excluidos de los medios de difusión de alcance nacional-, han encontrado la posibilidad de propagar sus puntos de vista a la vez que promueven sus actividades sociales y culturales a través de un medio moderno de comunicación"* (p.150).

Si bien es cierto que la temática andina cobra fuerza en las emisoras radiales, se puede percibir que en el estudio de Lloréns persiste la polaridad cultural entre criollos y andinos. El autor no nota las variadas estrategias de captación de audiencia, que tienen muchos elementos criollos, ni que estos directores de programas no pertenecen generacionalmente a la década de los noventa. Tal vez por ello apelan a la identidad regional para convocar su audiencia. Una pregunta que se le puede formular al texto es: ¿qué hacen o en qué andan los hijos de los directores de programas y de sus radioyentes?
40

En una perspectiva distinta ubicamos el artículo del americano Thomas Turino (1992)[41], que analiza la relación entre clubes regionales y promoción musical a través del Centro Social Conima, distrito de

Huancané, Puno. Turino entra en polémica con las visiones esencialistas de lo andino y lo criollo en la ciudad, puesto que esta dicotomía oculta la compleja heterogeneidad de los sectores populares urbanos:

> *"La visión sobre la andinización de Lima, sin embargo, es simplemente la revocación del anterior paradigma de la aculturación con la pareja esencialista 'andino/criolla'. En cualquier caso, se ha prestado poca atención a los procesos de creación cultural a través de nuevas formas, prácticas, identidades y sensibilidades que están siendo forjadas por los serranos en la ciudad"* (Turino 1992:42).

El autor agrega que es importante integrar en el análisis la cuestión generacional para entender las formas en las que los conimeños han asimilado a su identidad regional las ofertas simbólicas que la modernidad urbana les ofrece. El acierto de Turino radica en que pone en cuestión la supuesta esencia cultural de la identidad regional a través de la práctica musical, y considera que es necesario tener en cuenta: "…la subjetividad de los individuos y las relaciones históricamente específicas de las condiciones externas, el lugar preciso donde la cultura se crea, recrea y transforma dialécticamente" (p.42).[42]

Su afirmación pone en cuestión las imágenes clásicas de la antropología en la ciudad. Lo criollo y lo andino ya no son entendidos por Turino como identidades históricas estables (o como los buenos y los malos de la película), sino como construcciones históricas que se reproducen cotidianamente bajo las exigencias de nuevas formas de interacción. La crisis económica, la violencia urbana y los medios de comunicación son el nuevo escenario donde se estructura la cultura urbana en los noventa.

Otro tema que continúa trabajándose es la informalidad. Norma Adams y Néstor Valdivia (1991) aportan a la comprensión de este fenómeno desde la dimensión cultural, ampliando de este modo el enfoque unilateral

propiciado por los economistas. Ellos incorporan en su análisis las valoraciones y motivaciones que han orientado las estrategias y prácticas socio-económicas de los informales. Este *empresariado popular*, de procedencia mayoritariamente andina, ha enfrentado las desventajas de una ciudad criolla excluyente con una ética de trabajo de aliento weberiano, que coincidiría con las nuevas exigencias del capitalismo occidental. Los vínculos comerciales personalizados, la utilización de redes sociales en el intercambio productivo,[43] además de la organización del trabajo y la producción de manera pre-capitalista, entre otras características andinas, encajan sobremanera en la estructura productiva y de servicios de la ciudad, a la vez que sirven de elemento cohesionador y dinamizador de la pequeña industria informal asociada al universo cultural andino.[44] Si bien es cierto que este estudio tomó en cuenta las condiciones históricas y culturales en el surgimiento de la informalidad, así como el contexto de crisis en que cobró auge, puede advertirse un ánimo optimista sobre las consecuencias de este modelo de desarrollo, propiciado incluso como una ética individualizante[45]. Aníbal Quijano (1998), en un reciente texto, nos muestra la otra cara de la moneda al entender el fenómeno de la informalidad como una nueva etapa de las contradicciones entre el capital y el trabajo. Este nuevo período nos lleva, según Quijano, a una reclasificación social de nuestras relaciones materiales e intersubjetivas.

Teófilo Altamirano (1990), por su parte, continúa trabajando el tema de las migraciones, esta vez al extranjero. Los emigrantes reconstituyen su identidad cultural en un nuevo escenario, que ya no es Lima, haciendo posible la circulación fluida de información, bienes y mensajes entre los residentes en el exterior y sus familiares en el Perú. Altamirano nos muestra que las migraciones se han vuelto una estrategia de carácter transnacional. El examina la economía de remesa, es decir, los flujos económicos desde el exterior a los paisanos y parientes en el Perú, destacando la importancia de estos desembolsos para la supervivencia de muchas familias en medio de la

crisis económica, principalmente desde la década de 1980. Asimismo, el autor analiza los factores de expulsión y atracción, los objetivos trazados por los migrantes y el surgimiento de una suerte de *refugiados*, que han visto en la emigración la única alternativa viable a la actual situación de crisis. Con sus nuevos estudios (Altamirano 1991, 1992, 1996) se abre una rica posibilidad de investigación de los procesos de desterritorialización de los referentes culturales donde lo global y lo local coexisten, y es más, no se plantea la contradicción entre tradición y modernidad.[46]

a. Mentalidades

Una ruptura en el conocimiento de los sectores urbano populares surge en el trabajo colectivo del Taller de Mentalidades Populares (TEMPO), liderado por Gonzalo Portocarrero, que en diálogo con el psicoanálisis y la sociología espontanea[47] pretende elaborar un mapa cognitivo de la idiosincrasia de los migrantes y la constitución de una mentalidad popular regida por sus propias valoraciones y visiones del mundo (TEMPO 1993). Rasgos como la laboriosidad, la ética, la religiosidad popular, el parentesco, constituyen articuladamente el nuevo escenario por donde discurren las prácticas socioculturales de los "nuevos limeños". Basta con revisar algunos títulos del primer libro de TEMPO: "Cuando trabajo no me da sueño: raíz andina de la ética del trabajo", "Cuando Dios dijo que no, Sarita dijo quién sabe", "¿Por qué lloran las vírgenes?", "Para que mis hijos no sufran como yo", etc., los cuales grafican la importancia que adquiere la diver-sidad cultural en la nueva cultura urbana. El abordar desde lo subjetivo la reproducción social de los sectores populares es un acierto de vital importancia, pero el radicalizar esta perspectiva podría llevar a esencializar la cultura de los sectores pobres de la ciudad. ¿Hasta qué punto se trata de un distanciamiento estético de los sectores medios y altos con respecto a la cultura popular?[48], ¿en qué medida puede hablarse de una *mentalidad popular* sin cuestionar los mecanismos de poder que hacen

posible ese *universo subjetivo*? Estas interrogantes son pertinentes en tanto el Colectivo TEMPO enfatiza las peculiaridades y características de la cultura de los migrantes o sus hijos, como una suerte de identidad primordial. Los textos nos dejan la sensación de un mundo popular limeño signado por una racionalidad propia,[49] con Saritas, madres abnegadas, sikuris telúricos, vírgenes que lloran, coliseos de chicha, trabajadores con una ética cristiana deambulando por las avenidas polvorientas de la ciudad. Una suerte de *collage* de personajes urbanos que se rigen por sus propias lógicas de comportamiento[50]. Como se sabe, la identidad propia se construye en función a una permanente diferenciación con otras identidades, sean estas clasistas, étnicas o de género.

La propuesta del Colectivo TEMPO, sintoniza de algún modo con la imagen optimista levantada años atrás por Carlos Franco con respecto a la migración y la emergencia de una nueva cultura urbana. Franco desarrolla esta tesis en un artículo publicado en 1991, el cual revalora el papel que ha jugado la migración como proceso de reconfiguración del rostro de la ciudad y el país. El autor rescata el factor subjetivo que llevó a miles de campesinos a migrar hacia las ciudades, lo cual rompe con históricos lazos de dominación establecidos en las zonas rurales del país. Franco enfatiza que este proceso funda en las ciudades una cultura plebeya, o plebe urbana, que recrea y construye "... probablemente una imagen y un sentido nuevo, más profundo y más abarcativo de lo que entendemos hoy por nación peruana" (Franco 1991:108). En esto radica básicamente la Otra Modernidad. Si bien situamos a este autor en la década de los noventa, su propuesta puede entenderse como una prolongación y sistematización de los postulados *optimistas* de los ochenta.[51]

b. Jóvenes

Esta perspectiva subjetiva-cultural, va a sufrir un giro cuando se empiece a analizar el comportamiento de uno de los grupos sociales que ha

experimentado con mayor amplitud las ofertas de la modernidad, conjuntamente con la crisis económica y la violencia política: los jóvenes. La aparición de la temática juvenil en los estudios urbanos marca esta nueva etapa. Una de las causas de esta aparición es el importante peso demográfico de los jóvenes en Lima Metropolitana[52] y el impacto en la opinión pública de la violencia juvenil. Una razón adicional es la ruptura generacional entre los investigadores sociales. Son los jóvenes quienes de algún modo empiezan a explorar sus propios espacios de identidad y que, además, tocan temas más próximos a su universo cultural. Una interrogante aún por resolver es la correspondencia entre los nuevos temas abordados por las ciencias sociales y el clima ideológico y epistemológico de la post-modernidad. En todo caso, es central el cambio en la forma como se tematiza el problema del poder, que pierde su centralidad y visibilidad.

La Universidad Católica será el espacio donde se planteará este tema. Así, el trabajo de Raúl Castro (1994a), joven antropólogo y periodista deportivo, acierta en abordar la ciudad ya no desde los portadores de una cultura andina sino desde lo que podríamos llamar sujetos estrictamente urbanos. Las barras de fútbol en los estadios de los equipos tradicionales, Universitario y Alianza Lima, son planteados como el escenario donde significativos sectores juveniles constituyen su identidad cotidiana. La peculiaridad de estos espacios es su carácter multiétnico y multiclasista, que ha permitido la formación de una identidad juvenil signada por la violencia, en un contexto donde:

> *"...lo familiar, lo clasista, lo etnocultural y lo regional son rasgos de identidad no definidos, sino parciales... Así, ante la relativización de las diferencias, el poblador urbano necesita nuevos referentes para poder diferenciarse socialmente ya que los anteriores...no (lo) definen del todo. Este es el papel de las identidades futbolísticas. El fútbol, para una sociedad tan diversa como la nuestra, actúa como un diferenciador social, como una taxonomía, que organiza o*

identifica a las personas según los sentimientos, los valores admirados" (Castro 1994a:38).

Castro razona la violencia en las barras de fútbol como resultado de la necesidad que tiene el joven por afirmar su identidad, en la búsqueda de una comunidad con referentes identitarios comunes. Estos jóvenes socializados en el marco de la crisis y la violencia, y de expectativas simbólicas no satisfechas, habrían incubado una serie de frustraciones que los predisponen a una actitud beligerante.[53] Probablemente un estudio de las barras de fútbol en las décadas de los setenta y los ochenta hubiera sonado irrelevante. Por otro lado, con la etnografía como herramienta metodológica el sociólogo Martín Benavides (1994) ha explorado estos nuevos espacios intersubjetivos en la barra de Alianza Lima, y el peso que tienen referentes como *la familia* y la tradición *íntima* en la construcción de la radicalizada Barra Sur. Benavides afirma que la tradición criolla urbana tiene rasgos culturales a partir de los cuales los jóvenes barristas de los noventa han replanteado y recreado la tradición "íntima" de Alianza Lima.

También en otros espacios urbanos se estarían forjando subculturas juveniles articuladas por la violencia. Son las pandillas, comunidades de solidaridad regidas por códigos y normas que es imprescindible respetar, espacios de socialización desde los cuales los jóvenes enfrentan colectivamente situaciones que ellos consideran ineludibles." En este sentido, Martín Santos (1995) analiza el diario de Cirilo, un líder pandillero del barrio El Planeta, en el Cercado de Lima. Según el autor, con la lectura de este diario podríamos indagar por la *violencia de las circunstancias;* es decir, la aparición de frustraciones en aquellos nudos de las redes sociales urbanas donde no son tomados en cuenta, situación que generaría una violencia simbólica.

Estos estudios se desarrollan dentro de un marco teórico post-estructuralista, que con frecuencia los lleva a desterrar de sus preocupaciones el tema del poder, el Estado y la política; así como la

economía. En efecto, estas investigaciones nos muestran jóvenes desenchufados de marcos estructurales, de la política, del mundo del trabajo, que viven historias parciales e inconexas; jóvenes en búsqueda de intensidad, de emociones conflictivas. El sociólogo francés Michael Maffesoli, sus ideas sobre el papel del individualismo en la sociedad posmoderna y la construcción de identidades en las *tribus urbanas*, parece ejercer gran influencia en estos estudios (Maffesoli 1990). Pero dudamos que estos jóvenes urbano populares se entreguen a la heteronomía del tribalismo; así como de que la realidad exista en tanto discurso y sea imposible aprehenderla en grandes esquemas unificadores. En suma, lo que se pierde durante esta época es la comprensión del mundo social bajo la noción de totalidad, pues toda referencia a ella es juzgada como un indicio de barbarie ideológica.[55]

Un matiz dentro del tema de los jóvenes lo constituye el trabajo de Patricia Ames (1996a y b), que indaga sobre las consecuencias de la violencia política en la identidad de un grupo de niños de Collique, Comas. Ames explora este tema a partir de los dibujos trazados por los propios niños: pandillas, barras bravas, terrorismo. Para ellos los conflictos se resuelven de manera violenta, sea con su grupo de pares o con su familia. Este trabajo ensancha nuestra comprensión de las poblaciones pobres de la ciudad luego de que una década de violencia generara cambios en su identidad social.

c. Racismo

El racismo es otro de los temas abordados en los noventa. Estos estudios parten de la premisa que el racismo cumple una función decisiva en la legitimación de las desigualdades sociales, pues naturaliza las relaciones de poder que coexisten con la estructura de clases de la sociedad peruana. Así, Suzanne Oboler (1996), antropóloga de la Universidad de Brown (EE.UU.), aborda el análisis del racismo y la discriminación racial en la vida cotidiana

de los limeños, expresado en los diversos estereotipos raciales que acompañan a los pobladores de la ciudad en su interacción cotidiana.

Siguiendo las reflexiones de Gonzalo Portocarrero y Nelson Manrique, el antropólogo Juan Carlos Callirgos (1995) elabora una interesante etnografía de aula en algunos colegios nacionales, encontrando la formación de lo que él denomina la *cultura escolar realmente existente*, la cual expresa el desfase entre los códigos formales de la educación (con sus normas y valores rígidos) y el desborde propiciado por la cultura juvenil contemporánea. El desencuentro entre comportamientos formales e informales en los colegios nacionales de Lima es resultado de la valorización positiva de actitudes, que para la mayoría de los jóvenes escolares son negativos, *monses* o inútiles. Callirgos nos dice que en los colegios se están construyendo nuevos modelos, hábitos, valorizaciones e ideales que no conjugan con lo que el Estado formalmente promueve. Lo que Callirgos denomina *cultura realmente existente*, está estructurada por relaciones de discriminación racial y de poder, de antecedentes históricos incluso coloniales. Este trabajo nos muestra las nuevas identidades forjadas por los hijos de migrantes de primera y segunda generación, y las profundas brechas generacionales con sus padres y abuelos, migrantes pioneros, en la conformación de su identidad, patrones de consumo y perspectivas de futuro.[56]

d. Planificación urbana

Si hasta aquí se ha descrito la evolución de la antropología urbana como disciplina académica, es preciso señalar que desde la época de José Matos Mar en la década de 1950 los antropólogos han participado también en el diseño, planificación y desarrollo de la ciudad, en las diversas oficinas estatales y municipales de desarrollo urbano.[57] En la década de 1970 destaca la experiencia concreta de Matos y Carlos Delgado, uno de los principales asesores del gobierno de Velasco Alvarado, en la elaboración de

los Planes de Desarrollo Metropolitano de la capital (PLANDEMET)[58]. En la actualidad, a través del Instituto Metropolitano de Planificación, la Municipalidad de Lima, viene elaborando el *Plan de Desarrollo Integral de la ciudad de Lima*, en el cual la dimensión cultural del desarrollo ha adquirido mayor importancia[59]. La responsabilidad de este plan ha recaído en Roberto Arroyo, antropólogo y profesor de la UNMSM y la UNI. Entre sus objetivos está comprender la ciudad como un crisol de identidades culturales donde se respete la diferencia y prime la tolerancia cultural; su concepción del desarrollo incorpora perspectivas culturales en las estrategias de planificación. Una de las conclusiones del equipo de planificación es que: "no puede concebirse el desarrollo en términos meramente económicos, siendo necesario ampliar el concepto de desarrollo a fin de incorporar adecuadamente los elementos culturales, pues un desarrollo disociado de su contexto humano y cultural es un crecimiento sin alma" (IMP 1998: 10).[60]

¿Cuáles son, finalmente, las posibilidades de una visión antropológica más anclada en lo urbano? Un inicio saludable es someter a revisión las maneras en las que se entendieron la ciudad y sus actores, replanteando la dicotomía construida alrededor de lo rural y lo urbano. Esta revisión se hace imprescindible en un contexto donde la cultura urbana se va estructurando cada vez más por los imperativos del mercado, el cual contribuye a la formación de nuevas identidades urbanas que contienen nuevas formas de sociabilidad perfiladas por los medios y el consumo.[61] En ese sentido, nuestra preocupación por la ciudad no debe responder sólo al evidente giro demográfico de los últimos cincuenta años, sino también a las nuevas formas en las que los habitantes de una ciudad más consolidada (ya no sólo los migrantes) ordenan culturalmente sus experiencias cotidianas, construidas muchas veces en contextos de pobreza y exclusión social.

Peculiarmente, la ciudad se ve envuelta en un escenario donde se viene afirmando una individualidad menos condicionada por identidades territorializadas.

Sin embargo, y a pesar de una mayor presencia de lo "popular" en los medios de comunicación, la brecha material entre ricos y pobres se viene acentuando día a día en nuestras ciudades. Esta situación lleva a la siguiente paradoja: estos dos mundos se encuentran cada vez más cerca y a su vez más lejos que nunca. En efecto, el imaginario de los ricos y pobres se va acercando a través de la presencia cada vez mayor de los medios de comunicación en la vida cotidiana de las personas, creándose nuevas necesidades y aspiraciones de consumo. Sin embargo, los pobres tienen pocas posibilidades de satisfacer su acceso a las mercancías vistas y soñadas, y ven lejana la posibilidad de tocar esas mercancías con las manos. Esta sensación de ausencia viene siendo llenada desde hace ya algunos años por prendas y objetos de imitación, que tratan de aliviar simbólicamente las férreas barreras de la diferenciación social. Por su parte, los ricos, en la comodidad de sus casas, pueden "acercarse y presenciar" la pobreza con tan sólo prender su televisor y navegar virtualmente por los territorios nacionales y mundiales donde se expande la miseria. De ese modo, si bien los códigos de la globalización se comparten crecientemente, los productos no se reparten homogéneamente en las distintas clases que ocupan el espacio urbano. Asimismo, las identidades de género, generacionales y étnicas se ven minadas y resignificadas de acuerdo a la posición material y simbólica que ocupan en relación con los centros hegemónicos de sentido (Bourdieu 1990).

¿Qué tipo de antropología urbana debemos pensar en este escenario paradójico? Responder a esta pregunta significa organizar de otro modo nuestras certezas e intuiciones para poder captar empíricamente las tendencias culturales de la globalización y descifrar desde un ángulo distinto las tensiones de la sociedad urbana contemporánea. Pero esto no

debe llevarnos a desechar del todo nuestras viejas certidumbres, pues si caemos en el error de comprender a la cultura y la sociedad como la tierra baldía donde sólo habitan el signo y el discurso, perderemos de vista las condiciones materiales y los contextos de poder en los que se asientan estas nuevas prácticas discursivas y de identidad.

BIBLIOGRAFÍA

Adams, Norma

1989 *Organización campesina y migrantes en Lima: el caso de la comunidad de Hauhuapuquio*. Tesis de Licenciatura en Antropología, UNMSM, Lima.

Adams, Norma y Valdivia, Néstor

1991 *Los Otros empresarios. Etica de migrantes y formación de empresas en Lima*, IEP, Lima.

Altamirano, Teófilo

1977 *Estructuras regionales, migración y formación de Asociaciones Regionales en Lima Metropolitana*, PUCP, Lima.

1978 *Regionalism and Political involvement Among Migrant in Perú: the case of Regional Association*, Ph. D. Tesis, Universidad de Durham, Inglaterra.

1979 *Migración y urbanización de Inmigrantes: un marco conceptual introductorio*, Taller de Coyuntura, Universidad Nacional Agraria, Lima.

1984 *Presencia Andina en Lima Metropolitana: estudio sobre migrantes y clubes de provincianos*, PUCP, Lima.

1985 "La antropología urbana en el Perú. Notas sobre las investigaciones", en: Humberto Rodríguez Pastor (editor), *La Antropología en el Perú*, CONCYTEC, Lima.

1988 *Cultura andina y pobreza urbana: Aymarás en Lima Metropolitana*, PUCP, Lima.

1990 *Los que se fueron: peruanos en EE. UU*., PUCP, Lima.

1991 "Pastores quechuas en el oeste norteamericano", En: *América Indígena*, Vol. LI, No. 2/3, México.

1992 *Exodo. Peruanos en el exterior*, PUCP, Lima.

1996 *Migración. El fenómeno del siglo. Peruanos en Europa, Japón y Australia*, PUCP, Lima.

Altamirano, Teófilo and Lane Hirabayashi (editors)

1997 *Migrants, Regional Identities and Latin American Cities*, Vol. 13. Society for Latin American, Anthropology Publication. Jeffrey David, general editors.

Alvarez, Sonia; Dagnino, Evelina y Escobar, Arturo

1998 "Introducción: lo cultural y lo político en los movimientos sociales de América Latina". Introducción a *Cultures of Politics / Politics of Cultures: Re-visioning Latin American Social Movements*, Westview.

Ames, Patricia

1996a *Imágenes de la violencia, el terrorismo y la política desde los niños de Collique*, Tesis de Licenciatura en Antropología, PUCP, Lima.

1996b "Las huellas indelebles. Apuntes sobre el impacto de la violencia en los niños", en: *Flecha en el Azul*, No. 2, año 1, Lima.

Augé, Marc

1993 *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, GEDISA, Barcelona.

Balbi, Carmen Rosa

1989 *Identidad clasista: su impacto en las fábricas*, DESCO, Lima.

Beck, Ulrich

1998 *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas de la globalización*, PAIDOS, Buenos Aires.

Benavides, Martín

1994 "Comando Sur: la metáfora de la familia y el poder de la tradición", en: *Fútbol, violencia y racionalidad*, PUCP, Lima.

Bourdieu, Pierre

1988 "Fieldwork in Philosophy", en: *Cosas Dichas*, GEDISA, Barcelona.

1990 *La Distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus ediciones, Madrid.

1991 *El sentido práctico*. Taurus ediciones, Madrid.

Blondet, Cecilia

1985 "Nuevas formas de hacer política: las amas de casa populares", en: *Allpanchis*, No. 25, año, Vol. XXI, Cusco.

1987 *Muchas vidas construyendo una identidad: mujeres pobladoras de un barrio limeño*, Documento de trabajo No. 9, IEP, Lima.

1991 *Las mujeres y el poder. Una historia de Villa El Salvador*, IEP, Lima.

Cadena, Marisol de la

1988 *Comuneros en Huancayo. Migración campesina a ciudades serranas*, Documento de trabajo No. 26, IEP, Lima.

Calderón, Julio

1990 *Las ideas urbanas en el Perú:* 1958-1959, CENCA, Lima.

Callirgos, Juan Carlos

1995 *La discriminación en la socialización escolar*, Facultad de ciencias sociales, PUCP, Lima.

1997 *El* (*poco*) *discreto encanto de la burguesía. Distancias sociales y discursos legitimadores en el Perú de hoy*, IDEELE, Lima.

Cardoso, Fernando H.; Falleto, Enzo

1979 *Dependencia y desarrollo en América Latina*, Siglo XXI, México.

Castells, Manuel

1973 *Problemas de investigaciónen Sociología Urbana*, Siglo XXI, España.

1974 *La cuestión urbana. Movimientos sociales urbanos*, Siglo XXI, España.

Castillo Ochoa, Manuel

1987 "Reseña a *Conquistadores de un nuevo mundo"*, En: *El Zorro de Abajo*, n° 7, Lima.

Castro Perez, Raúl

1994a "U-Norte: de la marginalidad a la representación colectiva", En: *Fútbol. Identidad, violencia y racionalidad*, PUCP, Lima.

1994b "No pedimos ni damos tregua: barras de fútbol y violencia en el estadio", en: *Antropológica*, No. 12, PUCP, Lima.

1996 "Conjuro y ritual de las barras bravas, entrevista a Raúl Castro", en: *Flecha en el Azul*, No. 1, año 1, Lima.

Certeau, Michel de

1996 *La invención de lo cotidiano l. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana, México.

Collier, David 1973 "Los pueblos jóvenes y la adaptación de los migrantes al ambiente urbano limeño", en: *Estudios Andinos*, año 3, vol III, n° 3, Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Pittsburgh.

1978 *Barriadas y Elites. De Odría a Velasco*, IEP, Lima.

Cotler, Julio

1967 "Estructura social y urbanización: Algunas notas comparativas", en: *Aspectos Sociológicos del desarrollo de América Latina*, IEP, CIDOC, cuadernos No. 17, México.

1968 "La mecánica de la dominación interna en la sociedad rural", En: *Perú Problema 1*, IEP, Lima.

Degregori, Carlos Iván

1981 "El Otro Ranking: de música folklórica a música nacional", En: *La Revista*, No. 4, Lima.

"Huayno, chicha: el nuevo rostro de la música peruana", En:
1984 *Cultura Popular*, No. 13/14, Lima.
1986 "Del mito del Inkarri al mito del Progreso", En: *Socialismo y Participación*, No. 36, Lima.

Degregori, Carlos Iván; Blondet, Cecilia; Lynch, Nicolás
1986 *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porras*, IEP,

Lima Delgado, Carlos
1972 *Problemas sociales del Perú contemporáneo*, IEP, Lima. Díaz

Albertini, Javier
1985 *Promoción urbana: balance y desafíos*, DESCO, Lima. Dietz,

Henry
1976 *Pobreza y participación política bajo un régimen militar*, Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico, Lima.

Doughty, Paul
1969 "La cultura del regionalismo en la vida urbana de Lima, Perú", en: *América Indígena*, Vol. XXIX, N° 4, México.
1970 "Behind Back of the city. Provincial life in Lima, Perú", en: William Mangin (ed.) *Peasantin Cities*, Boston.
1976 "T'he social Lives of Migrants: The case of Provincial Voluntary Associations in Lima", En: *Actes do XLII Congress International des Americaniste*, Vol. 10:331.
1978 "El caso de las Asociaciones Provinciales Voluntarias de Lima: algunos problemas metodológicos y de interpretación", en: *Ensayos Histórico-Sociales sobre la urbanización de América Latina*, J. E. Hardoy y Richard Morse (ed.), CLASCO, Buenos Aires.

Figueroa, Adolfo; Altamirano, Teófilo y Sulmont, Deniss
1996 *Exclusión social y desigualdad en el Perú*, OIT, IIEL, ONU, Lima.

Flores Galindo, Alberto

1989 "El rescate de la tradición", en: Carlos Arroyo, *Encuentros. Historia y Movimientos Sociales en el Perú*. Memoria Angosta, Lima.

1991 *La ciudad sumergida. Aristocracia y Plebe en Lima, 1760-1830,* Ed. Horizonte, 2da. Edición, Lima.

Franco, Carlos

1991 "Exploraciones en 'otra modernidad': de la migración a la plebe urbana", en: *La Otra Modernidad, Imágenes de la Sociedad peruana*, CEDEP, Lima.

Fried, Jacob

1960 "Enfermedad y organización social", En: *Etnología y Antropología*, UNMSM, p. 38-49.

García Canclini, Néstor

1995 *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalizacion,* Grijalbo, México.

1997 *Imaginarios Urbanos*, EUDEBA, Buenos Aires.

Giddens, Anthony

1994 *Consecuencias de la modernidad*, Alianza editorial, Madrid.

Golte, Jürgen

1980 *La racionalidad de la organización andina*, IEP, Lima.

1997 "Polanyi, la Gran Transformación y un capitalismo andino", en: *Arqueología, Antropología e Historia en los Andes. Homenaje a María Rostworowski*, Rafael Varón (editor), IEP-BCR, Lima.

Golte, Jürgen y Adams, Norma

1986 *Los Caballos de Troya de los Invasores. Estrategias Campesinas en la conquista de la Gran Lima*, IEP, Lima.

Golte, Jürgen y de la Cadena, Marisol

1986 *La codeterminación de la organización social andina*, Documento de trabajo No. 13, IEP, Lima.

Huber, Ludwig

1998 *Los enanos del capitalismo: economías étnicas en el Perú*, mimeo, Lima.

Instituto Metropolitano de Planificación (IMP)

1998 *Marco conceptual y metodológico para el diagnóstico y diseño de políticas de desarrollo cultural del Plan Integral de Desarrollo Metropolitano a mediano plazo: 1998-2002*, Area de Planificación Cultural, IMP, Lima

Instituto Nacional de Estadística e Informática

1996 *Lima Metropolitana: perfil socio-demográfico*, Lima.

1998 *Estado de la población peruana:* 1998. *Situación de la población joven y de la tercera edad*, INEI, Lima.

Isbell, Billie Jean

1973 "La influencia de los inmigrantes en los conceptos sociales políticos tradicionales: estudio de un caso peruano", en: *Estudios Andinos*, año 3, vol. III, n° 3, Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Pittsburgh.

Jongkind, F.

1971 "La supuesta funcionalidad de los clubes regionales en Lima, Perú", en: *Boletín de Estudios Latinoamericanos*, n° 11, University of Amsterdam, Holanda.

Larrea, José Enrique

1989 *Poblaciones urbanas precarias: el derecho y el revés (el caso de Ancieta Alta)*, Servicios Educativos de El Agustino, Lima.

Lauer, Mirko

1989 *El sitio de la literatura, Escritores y política en el siglo XX*, Mosca Azul editores, Lima.

1997 *Andes Imaginarios: discursos del indigenismo* 2, SUR, Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.

Lewis, Oscar

1969 *Antropología de la pobreza. Cinco familias*, FCE, México. Lobo, Susan

1976 "Urban adaptation among Peruvian migrants", *Rice University studies*. 62(3): 113-130.

1973 *Kin relationships and the process of urbanization in squatter settlements of Lima, Peru*, Ph. D., Universidad de Arizona.

1984 *Tengo Casa Propia. Organización Social en las Barriadas*, IEP, Lima.

Long, Norman

1973 "The Role of Regional Associations in Perú", En: *The Process of Urbanization*, 173-88, Bletch, Buckinghamshire, The Open University.

Long, Norman y Roberts, Bryan (eds.)

1978 *Peasant Cooperation and Capitalist Expansion in Perú*, Austin, University of Texas, Press.

1984 *Miners, Peasant and Entrepreneurs: Regional Development In the Central Highlands of Central Perú*, Cambridge University.

Lloréns, José Antonio

1983 *Música popular en Lima: criollos y andinos*, IEP, Instituto Indigenista Interamericano, Lima.

1987 "¿Nueva identidad o alienación?", en: *El Zorro de Abajo*, No.7, Lima.

1990 "Voces provincianas en Lima: migrantes andinos y comunicación radial", en: *Revista Peruana de Ciencias Sociales*, Vol. 2, No. 1, Lima.

Lloréns, José Antonio y Lucy Nuñez Rebaza

1981 "La música tradicional andina en Lima Metropolitana", En: *América Indígena,* Vol. XLI, No. 1, México

Maffesoli, Michael

1990 *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masas*, Ikaria, Barcelona.

Mangin, William

1964 "Clubes de provincianos en Lima", En: *Estudios sobre la cultura del Perú*, UNMSM, Lima, p. 298-305.

Marzal, Manuel

1988 *Los caminos religiosos de los migrantes en Lima Metropolitana*, PUCP, Lima.

Matos Mar, José

1967(1959) "Migración y urbanización. Las barriadas limeñas: un caso de integración a la vida urbana", en: Philip M. Hauser, *La Urbanización en América Latina*, edic. Solar / Hachette, Buenos Aires.

1968 "Dominación, desarrollos desiguales y pluralismos en la sociedad y cultura peruana", en: José Matos Mar (editor), *Perú Problema 1*, IEP, Lima.

1983 "Lima es ahora una ciudad andina". Entrevista de Peter Elmore y Federico de Cárdenas. Suplemento cultural de *El Observador*, Lima, 9 de febrero.

1984 *Desborde Popular y crisis del Estado. El nuevo rostro del Perú en la década de 1980*, IEP, Lima.

Merino de Zela, Mildred

1958 *El cerro San Cosme. Formación de una barriada*, Tesis de bachiller, Instituto de Etnología y Arqueología, UNMSM.

Millones, Luis

1978 *Tugurio. La cultura de los marginados*, Cuadernos del INC, n° 1, Lima.

Miró Quesada, Roberto

1986a "Arte urbano: lo popular que viene del futuro", En: *Socialismo y Participación*, No. 36, Lima.

1986b "Música y cultura en el Perú", en: *El Zorro de Abajo*, No. 4, Lima.

1988 "Crisis estructural y cultura nacional: lo andino como eje nodal", en: *Socialismo y Participación*, No. 41, Lima.

1989 "Repensando lo popular. Dos hipótesis alternativas", en: *Socialismo y Participación*, No. 44, Lima.

Nuñez Rebaza, Lucy

1985 *La vigencia de la danza de tijeras en Lima Metropolitana*, Tesis de Maestría, PUCP, Lima.

Oboler, Suzanne

1996 *El mundo es racista y ajeno. Orgullo y prejuicio enla sociedad limeña contemporánea*, Documento de trabajo No. 47, IEP, Lima.

Ortíz de Zevallos, Augusto

1992 *Urbanismo para sobrevivir en Lima*, APOYO, Lima.

Osterling, Jorge

1980 *De campesinos a profesionales. Migrantes de Huayopampa en Lima*, PUCP, Lima.

Osterling, Jorge y Martínez, Héctor

1986 "Apuntes para una historia de la antropología social peruana, décadas de 1940-1980", en: Humberto Rodríguez Pastor, *La Antropología en el Perú*, CONCYTEC, Lima.

Osterling, Jorge; Althaus, Jaime de y Morelli, Jorge

1979 "Los vendedores ambulantes de ropa en El Cercado: un ejemplo económico informal en Lima Metropolitana", en: *Debates en Antropología*, No. 4, PUCP, Lima, p. 24-41.

Panfichi, Aldo

1994 "Los pobres de las ciudades latinoamericanas: balance y perspectivas teóricas", en: *Revista de Sociología*, UNMSM, Vol. 8, No. 9, Lima.

Pásara, Luis (editor)

1991 *La Otra cara de la luna*, CEDYS, Buenos Aires. Patch,

Richard

1973 *La Parada. Estudio de un mundo alucinante*, Mosca Azul. Lima.

Quijano, Aníbal

1977 "Las nuevas condiciones de la lucha de clases en el Perú", En: *Sociedad y Política*, No. 7, Lima.

1998 *La emergencia del otro social en América Latina*. Mirneo, Lima.

Rodríguez Rabanal, César

1989 *Cicatrices dela pobreza*, Nueva Sociedad, Caracas.

1992 "Golpe y anomia social: entrevista a César Rodríguez Rabanal", en: *Travesía*, No. 6, Lima.

1996 *La violencia de las horas*, Nueva Sociedad, Caracas.

Rotondo, Humberto

1958 "El estudio de la moral en la colectividad de Mendocita", En: *Psiquiatría Peruana*, No. 1, Lima, p. 259-271.

1970 "Personalidad básica, dilemas y vida de familia de un grupo de mestizos", En: *Estudios sobre la familia en relación con la salud*, UNMSM, Lima.

Samanez Bendezú, Jorge

1999 "Lo pacharaco y su carácter jerarquizador en el escenario juvenil limeño", en: *Flecha en el Azul*, No. 10, Lima.

Santos, Martín

1995 "Diario de un pandillero. Algunas reflexiones sociológicas", En: *Ciudad de Jóvenes*, PUCP, Lima.

Skeldon, Ronald

1976 "Regional Associations and Population migration in Perú Interpretation", en: *Urban Anthropology*, t(3), p. 233-252.

1980 "Regional Associations: a note on opposed interpretations", in: *Urban Places and process in the anthropology of cities*, edited by Press and M. E. Smith, New York.

Smith, Margo L.

1973 "Domes tic service as a chanel of upward mobility for lower-class women: the Lima case", en: *Female and male in Latin American: Essays*, edited by A. Prescatello, Pittsburgh.

Soto, Hernando de

1986 *El otro Sendero. La revolución informal*, ILD, Lima.

Steinhauf, Andreas

1991 "Diferenciación étnica y redes de larga distancia entre migrantes andinos: el caso de Sanka y Colcha", en: *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 20, No. 1, Lima

Stokes, Susan

1989 *Política y conciencia popular en Lima. El caso de Independencia*, Documento de Trabajo No. 31, IEP, Lima.

Taller de Estudio de las Mentalidades Populares (TEMPO)

1993 *Los nuevos limeños. Sueños, fervores y cambios en el mundo popular*, SUR, TAFOS, Lima.

Thompson, Edward P.

1989 *La formación de la clase obrera en Inglaterra,* Crítica, Barcelona.

1995 *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona.

Turino, Thomas

1992 "Del esencialismo a lo esencial: pragmática y significado de la interpretación de sikuris en Lima", en: *Revista Andina*, No.2, año 10, CBC, Cusco.

UNESCO

1997 *Nuestra diversidad creativa. Informe de la comisión de cultura y desarrollo*, UNESCO, Madrid.

Urbano, Henrique (compilador)

1992 *Modernidad en los Andes*, CBC, Cusco.

Vega Centeno, Pablo

1992 *Autoconstrucción y Reciprocidad. Cultura y Solución de problemas urbanos*. CENCA, FOMCIENCIAS, Lima.

Vivanco, Alejandro

1973 *El migrante de provincias como intérprete del folklore en Lima*, Tesis de bachiller en Antropología, UNMSM, Lima.

Wallace, James M.

1984 "Urban Anthropology in Lima: An Overview", in: *Latin American Research Review*, Vol. XIX, No. 3.

Zapata, Antonio

1997 *Sociedad y poder local. El caso de Villa El Salvador*. DESCO, Lima.

Capítulo 8

CUESTIONANDO CERTIDUMBRES: ANTROPOLOGÍA Y ESTUDIOS DE GÉNERO EN EL PERÚ

Patricia Oliart

Uno de los desarrollos teóricos más importantes en el campo de las humanidades y las ciencias sociales en las últimas décadas es, con seguridad, el de la categoría de género. También es un hecho reconocido que los aportes más significativos para el análisis de género han provenido de la antropología. Esto es particularmente cierto en el caso de la antropología anglosajona, que además se ha nutrido de desarrollos teóricos paralelos de otras disciplinas como la filosofía, el psicoanálisis, la crítica literaria y el recurso creciente a la investigación histórica. Nos referimos por ejemplo a la incorporación de las ideas de Michael Foucault en la discusión sobre el poder, o al uso de la desconstrucción como método de análisis propuesto por Jacques Derridá, ambos filósofos; al uso de Lacan para el análisis textual o la integración del trabajo de Bahktin tanto en la interpretación de textos y discursos, como en la elaboración teórica acerca de las etnografías como género literario. Es así que las preguntas y rango de temas de investigación antropológica parecen haberse ensanchado, los estudios han ganado en profundidad, y el ejercicio interpretativo de los antropólogos ha adquirido mayor agudeza crítica.

En el caso del Perú, el desarrollo del análisis de género proviene de diversas disciplinas y ha tenido características muy diferentes para el estudio de comunidades urbanas y rurales. Hay contribuciones significativas en la investigación histórica yen el campo de los estudios culturales. La antropología peruana, por su parte, ha sido la principal fuente de producción de información etnográfica sobre las características de la división sexual del trabajo y los roles masculino y femenino en diversas comunidades rurales de las tres regiones del país. Sin embargo, pese a que contamos hoy con un acervo considerable de información, y con una evidente apertura para la integración de temas de investigación novedosos, la renovación teórica y el manejo fluido de los avances de la antropología ocurrido en otros países, son aún bastante lentos.

En las páginas que siguen trataré, primero, de precisar lo que es el análisis de género en el trabajo antropológico, para luego revisar sus características en el Perú, en relación con los desarrollos teóricos de la antropología contemporánea y de otras áreas de conocimiento, así como en respuesta al propio desarrollo de la disciplina en el país. A partir de esta revisión me atreveré a proponer los retos que están planteados para la integración del análisis de género en los estudios antropológicos peruanos.

1. Panorama teórico

El análisis de las relaciones de género ha trascendido el estudio de la división sexual del trabajo y el establecimiento de los roles masculinos y femeninos, tradicionales en los estudios antropológicos. Va más allá también de la identificación de los aspectos propios que, en cada sociedad, caracterizan o hacen evidentes la subordinación de las mujeres. En principio, se trata de estudiar las relaciones entre los hombres y las mujeres y entre ellos y ellas entre sí, asociadas a las ideas que en cada sociedad norman o establecen aquello que es adecuadamente masculino y adecuadamente femenino. El análisis de género debe hacerse tanto en e!

terreno de las prácticas sociales concretas de los individuos, como en el campo de las representaciones sociales.

De acuerdo a los aportes teóricos de los últimos quince años, el uso de la categoría de género exige una mirada atenta, analítica y crítica a las relaciones entre hombres y mujeres, y a los rasgos característicos de las identidades masculinas y femeninas, así como a las transformaciones que los cambios sociales y culturales producen en dichas identidades. Si entendemos –con Joan Scott (1986)– que la categoría de género opera como un criterio clasificatorio en la vida social, veremos que la antropología contemporánea nos muestra diversos ejemplos en los que el análisis de género se vincula a categorías como clase y raza para la comprensión de la acción humana en la producción, reproducción y transformación de las relaciones sociales, y la conformación de identidades. A las categorías de clase, raza o etnia y generación, se suma la del género que, sin oponerse, complejiza la noción de diferencia.

Los estudios empíricos realizados con esta comprensión de lo que es el análisis de género, han llevado también a otro punto de consenso, y es que tanto las categorías o convenciones sobre la masculinidad y feminidad como las relaciones de género, cambian a través del tiempo y por lo tanto "tienen historia". En efecto, es ya común el afirmar que las relaciones de género no tienen una esencia fija, sino que varían a través del tiempo, lo que abre preguntas respecto a la historia de las relaciones entre la dominación masculina y las relaciones de género, ya que éstas se nos muestran como procesos complejos e inestables, cuyos cambios se deben a la acción de los sujetos sociales.

Estas ideas llevan a la comprensión de que adquirir la identidad femenina o masculina, es un proceso que resulta de la interacción con las convenciones sociales, las prácticas a nuestro alrededor y nuestra comprensión de ese entorno. De modo que la pregunta de cómo se constituye y se sostiene el género como experiencia individual y social a

través del tiempo, ha animado numerosas investigaciones antropológicas, o ha sido integrada como pregunta imprescindible en los estudios sobre diversas comunidades.

La renovación teórica que requieren estas indagaciones necesita extenderse en nuestro país. La diversidad de temas de investigación ciertamente ha crecido, pero su tratamiento aún es bastante simple. En efecto, a la enorme cantidad de estudios hechos en el Perú sobre las condiciones de vida y la situación particular de las mujeres, típicos de los años 80, se añaden ahora exploraciones sobre muy diversos temas vinculados con las identidades masculinas y femeninas. Ha mejorado nuestra capacidad de preguntar, pero aún falta vincular mejor la producción teórica –nacional e internacional– con los hallazgos de las investigaciones recientes. Hay que decir, además, que la creciente producción sobre la situación de las mujeres o sobre identidades masculinas y femeninas proviene de diversas disciplinas y no solamente del ambiente académico, sino también de los organismos de desarrollo, lo que la hace muy heterogénea, tanto por la diversidad de enfoques, como por los distintos grados de exigencia en la rigurosidad y calidad de los trabajos. El *Programa de Estudios de Género* de la Universidad Católica es tal vez el agente más visible en la diseminación de ideas y lecturas, que pueden haber renovado tanto el lenguaje como los temas de investigación sobre las relaciones de género en el Perú, pero también ha sido importante el aporte individual de investigadoras peruanas y extranjeras que han tenido la voluntad de discutir sus trabajos con la aún reducida comunidad académica nacional.[1]

2. El género en el debate de las ciencias sociales

La revisión de los estudios de género en nuestro país debe tener en cuenta su vinculación con corrientes predominantes en la academia internacional, pues su influencia entre nosotros es evidente. Asimismo, es interesante

destacar los desarrollos propios de nuestro medio. En la historia de los estudios de género de las últimas décadas, dos son las corrientes académicas que tal vez hayan tenido el mayor impacto político en el mundo de las ciencias sociales, por su correlato directo en la ejecución de políticas sociales. La primera es la que propicia el estudio crítico de los roles masculinos y femeninos en la sociedad, y la segunda es la que trata de establecer las diferencias en las condiciones de vida de varones y mujeres para hacer evidente la inequidad de género. Ambas corrientes son ahora criticadas por insuficientes y limitadas en su capacidad explicativa, pero sus repercusiones e influencia a nivel mundial son innegables.

La teoría de los roles sexuales proviene de una corriente liberal dentro del feminismo, que se propone develar que la sociedad impone expectativas distintas sobre las posibilidades de logro de hombres y mujeres a partir de lo que es considerado como adecuadamente masculino y adecuadamente femenino. Al demostrar que el cumplimiento de estas expectativas tiene consecuencias en la opresión social de las mujeres, esta corriente propició un amplio debate que trajo consigo cambios visibles en las instituciones sociales que se encargan de proponer y diseminar estos roles o expectativas a través de la producción de estereotipos. Los estudios se orientaron entonces a examinar las instancias que producen estos roles; en particular, el sistema educativo y los medios de comunicación. Los estudios desde esta corriente se encargan entonces de identificar los roles demandados de cada sexo en tales instancias, muestran su irracionalidad y su efecto en la subordinación de las mujeres y en la conflictiva conformación de la identidad masculina.[2]

Podemos afirmar, sin temor a exagerar, que una considerable proporción de los trabajos etnográficos sobre los Andes o sobre la Amazonía que se hacen hasta hoy, consisten en el estudio diferenciado de los roles masculinos y femeninos, con el propósito de hacer evidente la valoración distinta de cada uno, así como identificar aquellas prácticas o

representaciones que refuerzan ideas acerca de la inferioridad de las mujeres. Lo mismo ocurre con estudios sobre la situación de mujeres trabajadoras en contextos urbanos costeños. De hecho, estos trabajos responden a proyectos específicamente diseñados para hacer visible el aporte de las mujeres a la economía familiar, y definir intervenciones que propicien el reconocimiento de ese aporte, expresado en un mayor ejercicio de derechos para las mujeres en las comunidades rurales y urbanas.

La limitación y la crítica mayor a esta corriente, a pesar de su impacto –sobre todo en el campo de la educación y en el terreno de la crítica a los medios– es que no involucra las relaciones sociales de poder, la violencia o la inequidad material, y se ha concentrado principalmente en la desigualdad entre hombres y mujeres, descuidando la existente entre los distintos sectores sociales y la situación de opresión de los varones de sectores populares.[3] Por otra parte, sus propuestas para el cambio son muy limitadas y la elaboración en torno a las relaciones entre masculinidad y feminidad es bastante simplista.

La segunda corriente, de mayor impacto que la anterior, parte del reconocimiento de la desigualdad social entre hombres y mujeres basada en diferencias biológicas. A partir de este reconocimiento se estudia el trato diferenciado que hombres y mujeres reciben de acuerdo a su sexo. Los innumerables diagnósticos nacionales, regionales o internacionales sobre "la situación de la mujer" se han inspirado en esta corriente y han sido de enorme utilidad para definir estrategias de gasto social para la atención de necesidades concretas de las mujeres y la mejora de sus condiciones de vida.

El tema del desarrollo de mejores condiciones de vida para las mujeres pobres de países del Tercer Mundo, así como el diseño de políticas estatales de apoyo a mujeres pobres de países industrializados ha sido central para esta corriente. Más que en el campo académico, su relevancia está en el terreno del diseño de políticas sociales que han buscado la equidad de

género. En nuestro país, estos estudios han sido hechos por personas de diversas disciplinas y, sobre todo, por antropólogas o sociólogas, con el decidido apoyo de organismos de cooperación internacional.

La crítica a esta corriente, principalmente a sus expresiones en el Primer Mundo, es que sí bien incluye un análisis del efecto de las relaciones de poder entre hombres y mujeres, a veces ignora otro tipo de particularidades vinculadas con el ordenamiento social, como las diferencias de clase o raza. Por otra parte, pierde de vista que el mejoramiento de la situación de las mujeres no es suficiente si es que no se considera que la pobreza es de las familias, y que la relaciones de opresión de género no se resuelven al favorecer solamente el bienestar y desarrollo de uno de los lados de la pareja.[4] Durante los años 70 en los países latinoamericanos con numerosa población indígena, por ejemplo, grupos feministas que promovían el desarrollo de las mujeres a través de ONGs, se encontraron enfrentadas a organizaciones de mujeres que tenían un fuerte compromiso con movimientos de clase o étnico-culturales. Para estas mujeres, las contradicciones centrales no eran entre hombres y mujeres, sino entre grupos dominantes y dominados en sus sociedades.[5]

La tercera corriente tiene del género una visión bastante más compleja y es la que hoy ha ganado mayor legitimidad. Respondiendo a las críticas a las corrientes previas, la academia feminista reconoce haber permanecido hasta entonces insuficientemente atenta a los requisitos teóricos que planteaba el lidiar con la diversidad étnica, racial, generacional y de clase, aunque existiera el compromiso político de aceptarla.

Entonces, quienes participan de esta tercera corriente atienden con mayor sensibilidad las diferencias culturales y la especificidad histórica y tratan el género como categoría analítica y como proceso relacional. Es decir, se postula que las categorías de hombre y mujer no existen la una sin la otra. Esto quiere decir que aunque se parte del conocimiento de que las relaciones de género han sido, hasta donde sabemos, controladas por los

hombres de manera asimétrica, hombres y mujeres somos prisioneros de los esquemas sociales que pautan las relaciones de género. En los estudios producidos por esta corriente se afirma que el género es una categoría, un criterio clasificatorio tan básico como los de raza y clase para la organización de la sociedad. Desde esta corriente se propone también que casi cualquier aspecto de la vida social es susceptible de un análisis de género.

Esta corriente propone buscar una comprensión cada vez más compleja y elaborada de las relaciones de género vinculadas a las estructuras de poder y en relación con las categorías de clase y raza, atendiendo a las particularidades de cada sociedad. Como bien lo expresa Penélope Harvey (1989) para el estudio de las sociedades andinas, se trata de ver cómo los individuos concretos usan la categoría de género para la organización de sus relaciones sociales asociadas a las categorías de raza, clase y lenguaje. Para el caso de sociedades con un pasado colonial, como es el caso peruano, la relación estrecha y de mutua influencia de estas tres categorías se hace evidente en cualquier investigación empírica, de modo que exige elaboraciones teóricas que permitan lidiar con esta complejidad.

Aparte de estas tres corrientes, es fundamental mencionar a una cuarta corriente de investigación sobre movimientos de mujeres con un desarrollo particular en América Latina. En efecto, a partir de la crisis económica iniciada en los años 70 en esta región, se observó una original respuesta en las mujeres de los sectores urbano populares. El impacto de la crisis fue enfrentado por ellas de manera colectiva, generándose formas organizativas novedosas y de una trascendencia social y política que llamó la atención de investigadoras sociales de diversos países. En Perú, son numerosas las investigadoras que han estudiado a los movimientos de mujeres en barrios, con trabajos sobre la organización y la vida de las mujeres de sectores populares que constituyen un aporte original al campo de los estudios sobre la mujer.[6]

3. Análisis de género en el Perú: femineidad y masculinidad

Un hito importante para la reelaboración de la categoría de género en la antropología se dio en 1974 con la publicación de una colección de artículos editada por Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere llamada *Women, Culture and Society* (1974). En estos artículos se discute el tema de las relaciones de poder entre hombres y mujeres en diversas sociedades y se formula la idea de que casi todas las sociedades compartían la separación entre lo público y lo privado, asociándose la primera esfera a los varones y la segunda a las mujeres. Se sostiene también que la esfera pública es más valorada, de modo que en diversas sociedades, independientemente del poder de las mujeres, este poder es visto como ilegítimo, perturbador, y sin autoridad por pertenecer a la esfera subordinada de lo privado.

En esos estudios se afirma que los rasgos femeninos compartidos a través de las culturas eran los siguientes:

– las mujeres son responsables de la crianza de los hijos,

– las mujeres tienden a pasar el mayor tiempo en el área geográfica cercana al hogar,

– las mujeres tienen una participación inferior que los varones en los asuntos de la comunidad,

– el trabajo doméstico es escasamente valorado,

– es común la noción de la inferioridad de las mujeres.

La influencia de estas ideas ha sido muy fuerte, y pese a que han sido criticadas por pretender brindar una visión universalista de cómo se construye la subordinación de las mujeres, aún son usadas en la formación de jóvenes antropólogos y sociólogos. Una temprana reacción a estas ideas de parte de antropólogas norteamericanas interesadas en Perú, Bolivia y Ecuador apareció en un número de la revista *Estudios Andinos*, con varios artículos sobre el Perú, que establecieron –hasta hace muy poco– una manera de hablar sobre el tema de la complementariedad de los roles

masculino y femenino en los Andes, y sobre las características de la separación entre lo público y lo privado en las comunidades campesinas. El artículo de Billie Jean Isbell (1976) por un lado, y el de Susan Bourque y Kay Warren (1976) por otro, iniciaron una discusión que aún persiste. Isbell sostenía que en la cosmología andina existe un modelo que funciona para "igualar el poder entre los sexos", que el orden andino es "básicamente dual, complementario e igualitario" pero que "según los modelos occidentales penetren más el orden andino, hay que considerar si el principio básico estructural de complementación sexual se perderá", y con él, "el estatus, la independencia y la dignidad de las mujeres" (p. 52-55).

La argumentación de Bourque y Warren es otra. Deciden contrastar los patrones concretos de acción con la evaluación social de esos comportamientos, para finalmente comprobar que "la participación de las mujeres en las economías agrícolas y ganaderas no lleva inmediatamente al reconocimiento social de esa participación en la familia o en la comunidad" (p. 85), precisando luego que "la naturaleza importante de la contribución de una mujer a la unidad económica, no es suficiente para concederle a ella un lugar equivalente con los hombres en el disfrute de riqueza y posición de la comunidad" (p. 95). Bourque y Warren concluyen con una sugerente constatación:

> *"...las señales de la subordinación femenina y la división entre mestizos e indios son admirablemente similares: falta de educación formal, parlantes monolingües en quechua, trajes típicos no occidentales, contacto limitado con la vida nacional, economía agrícola primaria, participación política restringida y posición personal menos valorizada"* (Bourque y Warren 1976: 96).

Violeta Sara-Lafosse (1995) y Daisy Núñez del Prado (1975) son dos autoras peruanas cuyos trabajos han tenido mayor resonancia en cuanto al tema de la complementariedad en los roles y en las relaciones de poder en

la familia en el mundo rural andino. Desde la sociología y la antropología respectivamente, ellas produjeron textos en los que, basándose en sus investigaciones, afirman que en las comunidades campesinas de la Sierra las relaciones entre hombres y mujeres se rigen por principios distintos a los del patriarcado.

Otro texto que nos permite ver el estado de la discusión y el estudio de las relaciones de género en el Perú es el número que la revista *Allpanchis* tituló *Mujer Andina*.[7] Los artículos allí publicados muestran cómo el tratamiento del tema está marcado tanto por el análisis de roles, como por el tema de las relaciones de poder entre hombres y mujeres en las comunidades, aunque reflejando ya un debate elaborado en base a las particularidades encontradas en la cosmovisión del mundo andino sobre la masculinidad y la feminidad.

En la actualidad, la discusión en torno a las características de la subordinación femenina en la cultura andina se ha apartado de varios de los argumentos de la discusión inicial y se da sobre todo en instituciones de provincias, entre quienes trabajan en proyectos de desarrollo rural. Tal discusión puede resumirse apretadamente en estos términos: en la cosmovisión de las sociedades andinas lo masculino y lo femenino son categorías complementarias y no jerarquizadas.

Así, numerosas etnografías muestran que hombres y mujeres no solamente comparten, sino que permutan las responsabilidades en el trabajo agrícola e inclusive en el trabajo doméstico. Sin embargo, también se constata que ciertos espacios públicos están restringidos para las mujeres y que las expresiones de su subordinación son múltiples. El debate se encuentra, por un lado, entre quienes afirman que la complementariedad entre lo femenino y lo masculino no implica la ausencia de relaciones de subordinación y dominación para las mujeres, y que, por lo tanto, las comunidades rurales andinas son también susceptibles al ejercicio de la crítica de parte de quienes buscan transformar la situación de subordinación

y discriminación de las mujeres. Del otro lado están quienes sostienen que la crítica feminista proviene de esquemas culturales ajenos a la cultura andina, que la complementariedad en los roles de hombres y mujeres implica equidad en el poder, y que la ausencia de participación de las mujeres en espacios públicos es un rasgo cultural propio que no anula el poder de decisión que tienen las mujeres para asuntos de orden público y privado.

Un argumento de compromiso entre ambas posturas en todo caso, es que las relaciones patriarcales en el mundo andino y las expresiones de machismo que se puedan registrar, deben ser asociadas a los efectos de la sociedad occidental sobre las culturas locales.

Para el caso de la Amazonía, contamos también con una considerable bibliografía –producida en los últimos quince años– bastante marcada, tanto por la discusión respecto a la complementariedad de roles o a la subordinación de las mujeres, como por la corriente de los roles de género, explicados por las estructuras del parentesco en los diferentes grupos de la región (Heise y Landeo, 1996). Por otra parte, al examinar de manera crítica el ingreso de organismos de desarrollo en la Amazonía, se ha estudiado también el impacto de estos organismos en la vida de las comunidades, en particular en las mujeres (Anderson 1985, Barclay 1985).

Aparte de los trabajos dedicados a esta discusión, la gran mayoría de las publicaciones sobre las mujeres hasta entrados los años 90, se orientaba, con una clara vocación política, a mostrar la situación de las mujeres campesinas, obreras y pobladoras para hacer evidente su situación de subordinación, tanto en cuanto a la escasa valoración de su aporte a la economía doméstica, como en cuanto a su restringido acceso a los espacios públicos y a la toma de decisiones, buscando la transformación de tales situaciones.

Pero también en esta década se ha dado una renovación importante en los temas de investigación, que nos acercan propiamente al estudio de las

relaciones de género en el país. En efecto, desde el derecho, la psicología, la sociología, la historia y la antropología, se ha abierto una gran diversidad de temas en los que se analiza la relación de las mujeres con los hombres en asuntos como la violencia sexual, familiar y social, los organismos de decisión política, los proyectos de desarrollo, la educación, la sexualidad, entre otros.[8]

Esta apertura es ciertamente renovadora, pero muchas veces los temas no se trabajan de manera profunda, quedándose en exploraciones que combinan un breve estudio empírico acompañado de reflexiones teóricas no siempre bien informadas. En un medio académico tan reducido como el nuestro, en el que las ocasiones para el debate son escasas, los fondos para la investigación magros, y la circulación de publicaciones bastante restringida, el aporte de estos trabajos termina siendo empobrecedor, y la legitimidad académica del tema de género sigue quedando limitada a los estudios de la mujer, o a los temas de salud reproductiva.

Una excepción destacable en este contexto, son los varios aportes de Jeanine Anderson (l993a, 1993b), quien desde una nítida postura feminista, ha producido numerosos textos en los que se hace evidente una voluntad por vincular la reflexión conceptual contemporánea en los campos de su interés –particularrnente el desarrollo con equidad de género– con la investigación concreta en el país, en especial en el ámbito urbano:

> *"...Las desigualdades entre jóvenes varones y mujeres, en relación a las oportunidades para emprender su vida adulta (son) las más preocupantes. Las desiguales oportunidades para adolescentes de ambos sexos son consecuencia directa del trato desigual y de la inversión también desigual que se ha hecho en ellos desde la primera niñez. Estas desigualdades, a su vez, aseguran la persistencia de situaciones de desventaja y discriminación de la mujer adulta en nuestra sociedad"*. (1993a:94)

En otro texto, Anderson (1993b) nos dice:

"*... ¿Por qué la cantidad de varones calificados como pobres no sería igual a la de mujeres, suponiendo una situación demográfica balanceada por sexo? y, si la proporción relativa de varones y mujeres pobres muestra notables variaciones en el transcurso de tres décadas, ¿cuáles son los factores que explican estas variaciones? El concepto de feminización de la pobreza pone en debate la posibilidad de que la misma tiene causas específicas que no se aplican, se aplican mucho menos o se aplican de otra manera, a la pobreza masculina. La pobreza de las mujeres tendría una dinámica propia, algo diferente de la que se constata a nivel de la familia o a nivel de los hombres, individual o colectivamente. Esta dinámica deja a las mujeres, a diferencia de los varones, progresivamente más expuestas al riesgo de caer en la pobreza* (pág.111).

Otro aporte singular es el de Norma Fuller, quien desde la antropología ha encarado la tarea del estudio de las identidades masculina y femenina entre las clases medias del Perú contemporáneo. En sus trabajos Fuller identifica los discursos tradicionales y modernos sobre las identidades de género, establece sus contradicciones y explora su relación con prácticas sociales y culturales vigentes, usando recursos no convencionales en la investigación antropológica, como el análisis del discurso de género en las revistas para mujeres, o las telenovelas, y las entrevistas individuales a personas que no necesariamente son miembros de una misma comunidad.

> *"Se consigna la aparición de un nuevo tipo de mujer, a través del trabajo y la afirmación de sí misma... Pero si analizamos los símbolos a los que se la asocia, encontramos que ella es definida con los mismos conceptos que la (mujer) tradicional: sexo, rebeldía y peligro. Son mujeres que se liberan, pero su independencia se articula principalmente en torno a su sexualidad... A pesar de que ese discurso se centra en la sexualidad, la fuerza para rebelarse ha sido tomada de su dominio sobre el mundo externo y la posibilidad*

de asumir una cierta independencia frente a los varones" (Fuller 1993:66).

Masculinidad y poder

"La masculinidad no es sólo una identidad de género; es también el símbolo de un sistema de poder. Dentro de esta lógica, la hombría es identificada con la ley general y la verdad. En consecuencia, constituye también una arena de enfrentamiento, atravesada por discursos alternativos que ponen en entredicho la dominación masculina heterosexual y las jerarquías sociales. Éstos son el femenino, el homosexual y el marginal. En el caso de América Latina, el discurso femenino estuvo contenido en el código marianista que postula la superioridad moral de las mujeres. En la actualidad, el discurso feminista redefine las esferas pública y doméstica, así como la identificación de la virilidad con actividad y racionalidad. De otro lado, los discursos de las mujeres subordinadas, con quienes los hombres establecen alianzas sexuales, constituyen una zona donde las cuestiones de clase, raza y género se encuentran permanentemente representadas y desafiadas" (Fuller 1997: 175).

Pero, en general, son pocos los investigadores e investigadoras, no vinculados a los estudios sobre mujeres, que integren en sus trabajos el análisis de género. Las notables excepciones son antropólogas que han hecho sus tesis doctorales en Perú y que han recibido su formación profesional en los Estados Unidos o en Inglaterra. Son los casos de Marisol de la Cadena y Penélope Harvey, dos autoras cuyos trabajos han tenido una circulación relativamente amplia en nuestro medio, pero también podemos contar allí a Deborah Poole y Zoila Mendoza-Walker. Coincidentemente, todas ellas han realizado sus investigaciones en el departamento del Cusco, con preguntas antropológicas diversas y en regiones distintas del departamento. En todos los casos, el propio trabajo empírico las lleva al análisis de género por lo obvio de la relación entre las dimensiones clase, raza y género como categorías usadas por la gente para estructurar sus relaciones y negociar su ubicación social.

Lo común a sus trabajos es que para ellas el género es una categoría recogida a partir de la observación y análisis de las relaciones entre los

propios sujetos. Harvey, en particular, muestra cómo hombres y mujeres manejan los diversos estereotipos que combinan clase, raza y género para negociar su posición en diferentes momentos. Es decir, nos muestra cómo hombres y mujeres utilizan las diferentes posibilidades de ser hombre y mujer existentes en su cultura, para configurar su posición en una determinada interacción. Harvey muestra cómo en las relaciones interpersonales se da una constante negociación en la que entran en juego todos los recursos para definir quién es quién, en una sociedad bastante jerarquizada y al mismo tiempo marcada por la ambigüedad:

Traje y diferencia social: campesina, mestiza y dama

"Muchos aspectos de la representación de la diferencia sexual en Ocongate proporcionan recursos simbólicos potenciales para la construcción de la diferencia étnica con la referencia implícita al estatus socioeconómico al que se refiere el discurso racial. Por ejemplo, la apariencia femenina en los Andes es bastante distintiva tanto en términos de género como étnicos. *Campesina, mestiza y dama* son tipos étnicos y clasistas en un sistema de categorización en el cual el vestido juega un papel importante. En la representación estándar de estas categorías, las mujeres *campesinas* usan monteras, faldas y chaquetas de bayeta, llevan las pantorrillas desnudas, van descalzas o con ojotas de jebe (de llanta). Las mujeres *mestizas usan* faldas y blusas manufacturadas, sombreros de fieltro, medias y zapatos. Las damas se visten a la usanza occidental. Es importante notar que estas categorías constituyen normas culturales o posibilidades de representación dentro de las cuales las mujeres negocian una imagen social. (...) El estilo de vestir masculino también varía de acuerdo a las distinciones *campesino-misti*, pero a excepción de algunos viejos que usan bayeta, la diferencia entre la población masculina es más obviamente una distinción socioeconómica entre mestizos y señores, que la distinción pseudo-racial entre campesinos y mestizos. La distinción mestizo/señor se expresa en la calidad de los materiales usados, más que en el estilo mismo de vestir". (Harvey 1989:12)

En los trabajos de las cuatro autoras, la atención al lenguaje, a la apariencia física (que incluye el uso de la ropa), y a los movimientos, es central en el registro de campo para el análisis de las categorías con las que los sujetos producen, reproducen y actualizan con sus interacciones, la

relación entre los discursos legitimados y la práctica social. Así, por ejemplo, Zoila Mendoza, analizando la comparsa de los majeños, de la fiesta cusqueña de la Virgen del Carmen, nos dice:

> *"...Para la mayoría de cuzqueños que observan la danza es "evidente" que en ella se personifica a hombres de solvencia económica y de prestigio social. Esto es lo que la convierte en un elemento central para el estudio de la construcción de la identidad mestiza contemporánea. A través del análisis de los significados de los* majeños *podemos identificar los elementos que a nivel de "sentido común" convierten a un varón en prestigioso y poderoso. A la vez podemos apreciar cómo esos elementos se ligan a la reconstrucción de un pasado sobre el cual se basan los ideales del presente. Con esta danza los bailarines definen y propagan tres principios, relacionados entre sí, que están en la base de una identidad ideal que buscan lograr dentro de su sociedad: poder, prestigio y masculinidad"*. (Mendoza 1997:72)

Desde sus particulares investigaciones, Marisol de la Cadena y Deborah Poole han aportado penetrantes análisis de género del discurso de los indigenistas cusqueños, a partir de la desconstrucción de dos de los estereotipos más elaborados: la chola urbana y el abigeo. Sobre la imagen de la chola cusqueña, de la Cadena dice:

> *"...Más allá del dominio de la decencia femenina, comenzaba el dominio de las mujeres mestizas, mujeres plebeyas que trabajaban y que tenían un origen indio* o *rural. Trabajaban en espacios públicos y generalmente daban empleo a sirvientes hombres que las ayudaban en sus quehaceres. Para la élite, la grosería de las mestizas las convertía en el símbolo supremo de la vulgaridad imperante entre la plebe. Las mestizas reinaban en el ámbito de la*

indecencia, separadas, definitivamente, de la esfera de las damas y los caballeros. Sin embargo, mediante la activación de los aspectos dinámicos de la etnicidad, ellas elaboraron su propia noción y reglas de decencia. (de la Cadena 1992:89)

La ambigua figura del Corilazo (Deborah Poole 1987:291)

"...el lenguaje elegido para salvar la brecha entre etnicidad y clase fue el de la masculinidad. Para el gamonal la retórica masculina de la violencia atravesaba la división crítica que separaba al campesino-indio del mestizo-gamonal. También proveía un lenguaje teatral enfocado sobre el cuerpo masculino como fuente de la coerción violenta. Este enfoque resaltaba la naturaleza necesariamente personalizada del poder local en las emergentes tierras bravas de Chumbivilcas. Por su parte García, Valcárcel y otros indigenistas cusqueños dependían de metáforas y alegorías de fecundidad, fertilización y penetración para sus descripciones del paisaje telúrico andino. Así el indio estancado y afeminado se masculiniza con la llegada de toros, caballos y aventureros españoles. Después, a medida que el Estado y el progreso iban interviniendo en el idílico mundo de los indigenistas, la hombría de los *qorilazos* empezó a asumir características delincuenciales en la imaginación y el simbolismo literario indigenista. De esta fractura entre una rebeldía masculina positivamente valorada y una criminalidad atávica surge el romance indigenista del chumbivicano abigeo como ícono de la masculinidad descontrolada. Los indigenistas se propusieron la tarea de canalizar esta energía y rebeldía masculinas".

Lo lamentable es que pese al tiempo que estos trabajos tienen circulando entre nosotros, siguen siendo tratados como aportes individuales, y no como propuestas con aportes teóricos y metodológicos que puedan ser plenamente integrados en el ejercicio de la profesión cuando se trata de hacer estudios de campo.

4. PERSPECTIVAS

Este es entonces uno de los principales retos: imaginar una antropología peruana en la que cualquier estudio ceda a la fuerza con que la investigación empírica trae el tema de las relaciones de género para incluir

esta categoría en el análisis. Esto significa por una parte, integrar el importante cuerpo teórico producido por la disciplina como legítimo y "normal", y aprovechar el amplio acervo de estudios sobre la situación de las mujeres que tiende a ser ignorado por quienes no están directamente interesados en el tema.

Género y discriminación en el habla cotidiana

Si es mujer se dice que es:	Si una persona se comporta en forma:	Si es hombre se dice que es:
Nerviosa	**Activa**	Inquieto
Terca	**Insistente**	Tenaz
Salida, fácil	**Desenvuelta**	Vivaz, seguro de si mismo
Desvergonzada, larga	**Desinhibida**	Espontáneo
Histérica	**Temperamental**	Exaltado
Marimacho	**Arriesgada, temeraria**	Muy hombre
Preguntona, curiosa	**Lista**	Inteligente
Chismosa	**Extrovertida**	Comunicativo
Agresiva	**Si se defiende**	Firme, muy hombre
Fiel, se entrega	**Si se somete**	Arrastrado
Dominante, alzada	**Si no se somete**	Fuerte, indoblegable
Caprichosa, abusiva	**Si quiere superarse**	Ambicioso
Veleta, voluble	**Si cambia de opinión**	Se supera, reconoce sus errores
Pierde su tiempo	**Si lee mucho**	Tiene porvenir
Delicada, femenina	**Sensible**	Maricón, sensiblero
Dócil, sumisa	**Obediente**	Débil
Sentimental	**Emotiva**	Llorón
Ingenua	**Inocente**	Menso, lelo
Juiciosa, cauta	**Prudente**	Cobarde

Nota: Extraído de *La Cuerda* (Guatemala, noviembre de 1999)

El otro reto viene planteado por la propia realidad. Los intensos cambios sociales, culturales y económicos transforman de manera profunda los procesos de conformación de identidades de las personas. Las identidades de género se nutren de los comportamientos, los valores y las expectativas sociales sobre los hombres y las mujeres, que cambian con

gran rapidez. Esta situación plantea múltiples preguntas para el estudio de las características que la masculinidad y la feminidad adquieren en los espacios urbanos y rurales. Como señala Norma Fuller (1997), es necesario vincular los procesos de conformación de las identidades de género con el estudio sobre las nuevas identidades sociales en una época de transición, en la que coexisten valores y comportamientos tradicionales con los valores y comportamientos modernos en una misma persona.

Los estudios sobre identidades de género nos muestran que en las sociedades contemporáneas coexisten, por ejemplo, diversas masculinidades o formas de ser hombre, cuya asimilación selectiva de parte de los varones se articula o entreteje con las relaciones de poder entre ellos, demarcadas a su vez, por sus identidades étnicas, generacionales y de clase (Connell, 1987, 1996, 1997). *Gender work* es el nombre que Kauffman (1997) le pone a esta elaboración individual del género.

Los estudios sobre las identidades masculinas muestran cada vez con mayor claridad y complejidad de argumentos, que si bien el género es una categoría relacional, las aproximaciones a la masculinidad en función de sus efectos sobre las mujeres nos han apartado a veces de la comprensión de los procesos internos en la construcción de las identidades masculinas.

Encarar el estudio de las identidades de género demanda un esfuerzo múltiple, según proponen Robert Connell (1987) y Joan Scott (1986), ambos con lenguaje distinto, pero con ideas asociables. Para ellos las dimensiones de la vida humana desde las que hay que estudiar las identidades y las relaciones de género son, en apretado resumen: en primer lugar, la que Connellllama *cathexis* y que comprende la relación con el propio cuerpo, los sentidos y los sentimientos; en segundo lugar la dimensión del trabajo, o la ubicación material de las personas en la sociedad y su lugar en la producción. Finalmente, está la dimensión de las relaciones de poder. Todas estas dimensiones interactúan con la clase social, la raza, la nacionalidad, en fin, definen la posición de los individuos en el mundo,

pero es útil aislarlas porque la definición de temas de investigación se hace más clara.

En el Perú se han hecho muy diversos trabajos que han explorado las identidades femeninas, con aportes desde la psicología y el psicoanálisis, la sociología, la antropología, el periodismo, pero es todavía mucho lo que queda por hacer y desarrollar desde la propia antropología y sobre las identidades masculinas. Norma Fuller, Arturo Granados y Juan Carlos Callirgos son autores de trabajos pioneros que, en principio, han presentado el estado de las investigaciones y discusiones sobre la masculinidad en los últimos años, y han avanzado en la investigación sobre la masculinidad en los sectores medios urbanos. El tema parece además convocar el interés de investigadores jóvenes quienes tienen un campo nuevo por explorar, tanto en el mundo rural como en el urbano.

Los cambios económicos y culturales que atravesamos exigen nuevas actitudes y cambios drásticos en los valores de hombres y mujeres en las culturas tradicionales. Carlos Monge refiere, por ejemplo, que los cambios demográficos en el campo han hecho crecer el predominio de la familia nuclear frente a la familia extensa. Por otra parte, las migraciones estacionales y la necesidad de dinero en efectivo han provocado el aumento de familias que en la práctica tienen a la mujer de jefe de hogar, con lo cual se resquebrajan las características de la familia como la instancia socializadora que se ha encargado de la reproducción de las culturas tradicionales,[9] lo cual trae consecuencias de diverso orden en lo que significa ser hombre y ser mujer en tales contextos, que es necesario estudiar. En el mundo rural hay cambios dramáticos que es importante entender y estudiar integrando el análisis de género. Por ejemplo, la situación de los varones de algunas comunidades nativas de la Amazonía, cuya masculinidad se sostenía sobre sus habilidades como pescadores o cazadores, y que ahora han visto extinguirse las especies que solían cazar o

pescar. Registros etnográficos recientes de la selva, nos hablan de hombres deprimidos en los mosquiteros y de un alcoholismo creciente entre ellos.

En las zonas que fueron afectadas por la violencia durante la década pasada, por otra parte, hay cambios traídos por la situación de la violencia primero, y luego por la situación de miles de familias de refugiados que tuvieron que crear formas nuevas de organización familiar para garantizar su sobrevivencia. Esto ha producido roles y responsabilidades nuevas cuyo impacto hay que estudiar ahora que muchas de estas familias están retornando a un espacio que también ha cambiado.

En las ciudades, las rupturas generacionales son también bastante fuertes, y contamos Con estudios hechos entre jóvenes varones y mujeres, que dan cuenta de profundos cambios en sus nociones y actitudes respecto a la sexualidad, el matrimonio y lo que se espera de los hombres y las mujeres, comprobándose por ejemplo que las transformaciones han sido mucho más radicales en las mujeres que entre los varones (Ponce y La Rosa 1995) Los estudios referidos han explorado sobre todo opiniones y actitudes, pero no hay estudios antropológicos sobre estos temas que nos muestren cómo estas nociones afectan las relaciones sociales.

Los últimos años nos presentan una serie de situaciones y actores sociales nuevos. Estudiar el impacto de su presencia en las relaciones sociales y la conformación de las identidades de género es un reto que hay que asumir. En un listado rápido de algunos de estos hechos podemos incluir los cambios en el discurso de los medios respecto a la sexualidad femenina y en particular a la representación de las mujeres como seres hipersexuales, e hiperfemeninos. Otro hecho novedoso es la demanda pública de los homosexuales para frenar la discriminación social contra ellos debido a sus prácticas sexuales, y la aceptación de personajes visiblemente homosexuales en el universo de las celebridades fabricadas por la televisión.

La globalización implica también cambios en el repertorio de identidades de género, sobre todo para los grupos más "conectados" o sensibles a las corrientes ideológicas internacionales. Así, en las grandes ciudades coexisten los hombres que establecen sus jerarquías y se rigen en torno a los criterios de territorialidad y potencia sexual; son las llamadas "tribus urbanas" en la literatura sobre el tema. Ellos comparten la misma ciudad con hombres cuya identidad de género es más elaborada y cuya virilidad se asocia además a la cortesía, la capacidad de cuidar a otros, la elocuencia, el manejo de información útil para la vida social o el disfrute de la vida cultural, entre otros atributos necesarios para poder coexistir o acompañar a mujeres con mayor poder y una visión distinta de su feminidad.

En otros países el fenómeno de las pandillas juveniles ha sido estudiado en el contexto de la llamada crisis de la masculinidad de la sociedad contemporánea, lo que permite entender el fenómeno con mayor complejidad que acusando el problema a la crisis de los valores familiares, al contexto de violencia política, o a problemas de falta de empleo entre los jóvenes de sectores populares urbanos, como ha sido el caso en el Perú (Santos 1995).

En general, sabemos que en el Perú no hay mayores condiciones para el financiamiento de investigaciones que estén fuera de la agenda de las agencias internacionales. Sin embargo, es posible avanzar con los recursos que tenemos y gracias al trabajo esforzado de instituciones que han hecho lo posible para que no dejemos de estar en contacto fluido con lo que se produce en otros países sobre el Perú. El CENDOC-MUJER, la hemeroteca y la biblioteca de Ciencias Sociales de la Universidad Católica, la Biblioteca del Centro de la Mujer Peruana "Flora Tristán", la biblioteca del Instituto de Estudios Peruanos y la biblioteca de la Universidad Peruana Cayetano Heredia tienen, entre todos y a su vez cada uno de ellos, una importante colección de libros y artículos esperando ser usados de manera

creativa y provechosa. Por otra parte, el tema del género tiene ya un lugar ganado en la estructura curricular de la carrera de Antropología. Es cuestión nada más de asumir los retos que incluir esta lente nos exige, para tener una visión más compleja de los hechos que estudiamos.

Características de la investigación en género en los países andinos

Tomado de Spedding, Alisan "Investigaciones sobre género en Bolivia: Un comentario crítico" en *Más allá del silencio: Las fronteras de género en los Andes* Editado por Denise Arnold, La Paz, CIASE/ILCA, 1997.

La literatura sobre los países andinos producida en otros hemisferios llega traducida con enorme retraso a nuestros países, lo que dificulta la circulación de teorías e investigaciones recientes, así como la participación de los investigadores locales en el debate académico internacional sobre relaciones de género.

Hay una gran diferencia entre la libertad para la selección de temas de investigación con la que cuentan los investigadores del hemisferio Norte que vienen a hacer trabajo de campo para sus tesis doctorales y las posibilidades de financiamiento para la investigación en género en nuestros países. Las fuentes de financiamiento disponibles, exigen que por lo general la investigación sea aplicada.

La principal fuente de financiamiento para la producción de investigaciones sobre relaciones de género está muy marcada por el tipo de estudios que deben hacer las Organizaciones no gubernamentales para la ejecución de sus proyectos. Esto plantea un sesgo en el tipo de estudio antropológico, pues está gene-ralmente orientado al estudio de "problemas" que requieren de intervenciones externas, lo que deja la gran mayoría de aspectos de la vida social sin examinar.

De este modo, mucho de los llamados "estudios de género" en nuestros países, son estudios sobre las mujeres de sectores sociales marginales o pobres, y no estudios sobre las características de nuestros sistemas de género.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta Vargas, Gladys

1990 "Una faceta escondida de autoritarismo: la violencia contra la en: *Derechos de la mujer: tres ensayos*, Flora Tristán, Lima.

Anderson, Jeanine

1985 "Los sistemas de género y el desarrollo de la selva". En: *Shupiui*, 35-36, Iquitos.

1993a *Desde niñas: género y postergación en el Perú*. UNICEF/Consorcio Mujer. Lima.

1993b "Feminización de la pobreza" En: *Revista Peruana de Sociales*. Vol. 3, N° 3. FOMCIENCIAS, Lima.

Arriagada, Irma y Johanna Noordam

1982 "Las mujeres rurales latinoamericanas y la división del trabajo". En Vol. II, *Las trabajadoras del agro: Debate sobre la mujer en América Latina y el Caribe*. ACEP, Bogotá, Colombia.

Arizpe, Lourdes

1985 "Les femmes paysannes et la Crise Agraire en Amerique Latine". *Revue Tieres Monde*, t.XXVI, N° 102-Av-Jun.

Barclay, Frederica

1985 "Para civilizarlas mejor: reflexiones acerca de los programas de desarrollo para mujeres en sociedades amazónicas". En: *Shupiui*, n° 35-36, Iquitos.

Barrig, Maruja

1986 "Democracia emergente y movimiento de mujeres", En: *Movimientos sociales y democracia. La fundación de un nuevo orden*, DESCO, Lima.

Beneria, Lourdes y Gita Sen

1981 "Acumulación, reproducción y el papel de la mujer en el desarrollo económico: una revisión a Boserup" (Traducción del inglés) En: Vol. II, *Las trabajadoras del Agro*, op. cit.

Blondet, Cecilia

1986 *Muchas vidas construyendo una identidad*, IEP, Lima.

1991 *Las mujeres y el poder. Una historia de Villa el Salvador*. Lima: IEP

Bourque, Susan y Kay B. Warren

1976 Campesinas y comuneras: Subordinación en la Sierra. En: *Estudios Andinos*, N° 12, Año V Vol. 5 N°1.

Cadena, Marisol de la

1991 "Las mujeres son más indias: Etnicidad y género en una comunidad del Cuzco". En: *Revista Isis Internacional*, Ediciones de las Mujeres N° 16. Santiago de Chile.

1992 "Decencia y cultura política: Los indigenistas del Cuzco en los años veinte". En: *Revista Andina. Identidad en los Andes*. N° 23, año 12, (N°1), julio, Cusco.

Callirgos, Juan Carlos

1996 "Soldados desconocidos: notas sobre el machismo latinoamericano", en: *Márgenes. Encuentro y debate*, No. 15, SUR, Lima.

Carlessi, Carolina

1995 *Feminismo: una cuestión de poder*, Movimiento Manuela Ramos, Lima.

Chodorow, Nancy

1978 *The Reproduction of Mothering*. Berkeley and Los Angeles, The University of California Press.

Connell, Robert W.

1987 *Gender* & *Power*. Stanford, Stanford University Press.

1996 "New directions in Gender theory, masculinity research and gender politics". En: *Ethnos*, Vol. 61: 3-4, 1996, pp. 157-175.

1997 "La organización social de la masculinidad". En Valdés, Teresa y José Olavarría (Eds.) *Masculinidad/es, poder y crisis*. Ediciones de las Mujeres No. 24, Isis Internacional, pp. 31-48, Santiago.

Francke, Marfil

1996 "La participación de la mujer en los proyectos de desarrollo rural", en: Patricia Ruiz Bravo (ed) *Detrás de la puerta. Hombres y mujeres en el Perú de hoy*, Programa de Estudios de Género, PUCP, Lima.

Fuller, Norma

1993 *Dilemas de la femineidad: mujeres de clase media en el Perú*. PUC, Lima.

1997 *Identidades Masculinas*. Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Giddens, Anthony

1991 *Modernity and Self-identity*, Cambridge, Polity Press, 1991.

1992 *The transformation of intimacy: sexuality, love, and eroticism in modern societies*, Cambridge Polity Press.

Gilmore, David

1990 *Manhood in the making: cultural concepts of Masculinity*. New Haven y Londres.

Granados, Arturo

1999 "La crisis de la masculinidad. Hechos e interrogantes", en: Margarita Zegarra (editora), *Mujeres y Género en la historia del Perú*, CENDOC-Mujer, Lima.

Harvey, Penélope

1989 *Género, autoridad y competencia lingüística. Participación política de la mujer en pueblos andinos*. Documento de Trabajo N° 33. Lima, IEP.

Heise, María y Landeo, Lilian

1996 *Relaciones de género en la Amazonia Peruana*, Documento de Trabajo No. 2, CAAAP, Lima.

Henríquez, Narda y Alfaro, Rosa María

1991 Mujeres, violencia y Derechos Humanos, IEPALA, Madrid.

Henríquez, Narda

1996 "Las señoras dirigentas, experiencias de ciudadanía en barrios populares", en: Patricia Ruiz Bravo (ed) *Detrás de la puerta: hombres y mujeres en el Perú de hoy*, Programa de Estudios de Género, PUCP, Lima.

Isbell, Billie Jean

1976 "La otra mitad esencial: Un estudio de complementariedad sexual andina". En: *Estudios Andinos* N° 12, Vol. 5, N° 1, Lima.

Kaufman, Michael

1997 "Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres". En Valdés, Teresa y José Olavarría (Eds.) *Masculinidades, poder y crisis*. Ediciones de las Mujeres No. 24, Isis Internacional, 1997, pp.63-81, Santiago.

López, María Angela

1994 "Ritos sociales y liturgias juveniles de espera". En Díaz-Salazar, Rafael y Salvador Giner (eds) *Formas modernas de religión*, Alianza Universidad, 1994, Madrid.

Lora, Carmen

1989 "Mujeres y sobrevivencia en América Latina", en: *Páginas* No. 134, p. 37-46, Lima.

Luykx, Aurolyn

1997 "Discriminación sexual y estrategias verbales femeninas en contextos escolares bolivianos" En: Denise Arnold (comp.) *Más allá del silencio*, CIASE/ILCA: La Paz.

Marqués, Josep-Vicent

1997 "Varón y patriarcado" En Valdés, Teresa y José Olavarría (Eds.) *Masculinidad/es, poder y crisis*, Ediciones de las Mujeres No. 24, Isis Internacional, 1997, pp.63-81, Santiago.

Mendoza García, Rosa

1996 "Género en el Perú. Lecturas fundamentales", en: Patricia Ruiz Bravo, *Detrás de la puerta: hombres y mujeres en el Perú de hoy*, PUCP, Programa de Estudios de Género, Lima.

Mendoza-Walker, Zoila

1997 "La comparsa de los majeños: poder, prestigio y masculinidad entre los mestizos cusqueños" En: Patricia Oliart (ed.) *Género en los Andes*. PUC-Lima.

Menchú, Rigoberta

1985 *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Siglo XXI, editores, México.

Nicholson, Linda

1990 *Feminism/Postmodernism*. Routledge. Great Britain.

1992 "Hacia un método para comprender el género" En: *Género e Historia*. Carmen Ramos (comp.). México: UAM.

Núñez del Prado, Daysi

1975 "El rol de la mujer campesina quechua" En: *América indígena*. Vol. XXXV: N°2; México.

Oliart, Patricia

1991 "Candadito de oro fino, llavecita filigrana. Dominación social y autoestima femenina en las clases populares". En: *Márgenes, encuentro y debate*. N° 7, Lima.

1995 "Poniendo a cada quien en su lugar: estereotipos raciales y sexuales en la Lima del siglo XIX". En: *Mundos interiores: Lima 1850-1950*. Panfichi, Aldo y Felipe Portocarrero (Eds.). Universidad del Pacífico, Lima.

Ponce, Ana y Liliana La Rosa

1995 *Nuestra sexualidad: Mis abuelos, mis padres y yo. Construcciones sociales de la sexualidad en tres grupos*

generacionales. PUC: Lima

Poole, Deborah

1987 "Qorilazos, abigeos y comunidades campesinas en la provincia de Chumbivilcas (Cusco)" En: *Comunidades campesinas. Cambios y permanencias*. Centro de Estudios Sociales SOLIDARIDAD. Chiclayo.

1995 "El folklore de la violencia en una provincia alta del Cusco" En: *Poder y violencia en los Andes*. Enrique Urbano (Comp.), CBC, Cusco.

Portocarrero, Patricia y Ruiz Bravo, Patricia

1990 *Mujeres y desarrollo: recorridos y propuestas*, IEPALA, Madrid.

Portocarrero, Patricia

1996 "Viejos sueños y nuevas visiones de la mujer al género: un cambio en la concepción del desarrollo". Taller *Servicios a la Pequeña Empresa, consideraciones de género*, Lima.

Rosaldo, Michel y Louise Lamphere, (eds)

1974 *Women, Culture and Society*. CA: Stanford University Press. Ruiz Bravo, Patricia (ed)

1996 *Detrás de la puerta. Hombres y mujeres en el Perú de hoy*, PUCP, Lima.

Ruiz Bravo, Patricia

1987 "Programas de promoción y organizaciones de mujeres: tres períodos", en: Alicia Grandon (ed) *Crisis y organizaciones populares de mujeres*, PUCP, Lima.

Santos, Martín

1995 "Diario de un pandillero: algunas reflexiones sociológicas", En: *Ciudad de jóvenes*. Lima: PUC.

Sara-Lafosse, Violeta

1995 "Familias peruanas y paternidad ausente. Aproximaciones sociológicas", en: Gonzalo Porto carrero y Marcel Valcárcel

(eds) *El Perú frente al siglo XXI*, PUCP, Lima.

Scott, Joan

1986 "Gender, a useful category for historical analiysis". En *American Historical Review*, Vol. 91, Dic. 1986, pp. 1053-1076.

1992 "El problema de la invisibilidad" En: *Género e Historia*. Carmen Ramos (comp.). México: UAM.

Tamayo, Giulia y José María García Ríos.

1990 *Vida cotidiana, violencia y justicia: Tres miradas desde El Agustino 1977, 1984, 1990*. Lima, Ediciones raíces y alas, SEA y Tarea, 1990.

Theidon, Kimberly

s/f. *Traumatic States: Violence and Healing in Peru*. Proyecto de tesis doctoral. Manuscrito.

Tovar, Teresa.

1997 *Las mujeres están queriendo igualarse: Género en la escuela*, Tarea, Lima.

1998 *Sin querer queriendo: Cultura docente y género*, Tarea, Lima.

UNESCO

1997 *Roles masculinos y masculinidades desde el punto de vista de una cultura de paz*, Setiembre, Oslo.

Valdés, Teresa y José Olavarría.

1997 "Introducción". En Valdés, Teresa y José Olavarría (Eds.) *Masculinidad/es, poder y crisis*, Ediciones de las Mujeres No. 24, Isis Internacional, 1997, pp. 9-15, Santiago.

Vargas, Virginia

1989 *El aporte de la rebeldía de las mujeres*, Flora Tristán, Lima.

1992 *Como cambiar el mundo sin perdernos: el movimiento de mujeres en el Perú y América Latina*, Flora Tristán, Lima.

Vásquez, Roxana

1995 "Las contradicciones de una década. Mujer y legalidad en el Perú", en: Patricia Ruiz Bravo (ed) *Detrás de la puerta: hombres y mujeres en el Perú de hoy*, Programa de estudios de Género, PUCP, Lima.

Viezzer, Moema

1979 "Si *me permiten hablar. Testimonios de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia*". Siglo XXI editores, México.

Willis, Paul

1981 *Learning to labour. How working class kids get working class jobs*, Columbia University Press, New York.

1977 *Learning to labour: How working class kids get working class jobs*, Columbia University Press, New York.

Yáñez, Ana María y Lisbeth Guillén

1994 *Derechos de la mujer: preguntas y respuestas*, ADEC-ATC, Lima.

Capítulo 9

¿LA ESCUELA ES PROGRESO? ANTROPOLOGÍA Y EDUCACIÓN EN EL PERÚ

Patricia Ames

1. Introducción

Los estudios antropológicos en torno a la educación tienen sus primeros antecedentes en el campo de la educación no formal, específicamente en el estudio de la socialización en los pueblos indígenas. Al procurar dar cuenta de la totalidad de la cultura y organización social de los pueblos no occidentales, las etnografías incorporaban referencias a los modos en que niños y jóvenes eran socializados en su propia cultura, qué tipo de aprendizajes debían realizar y en qué forma, y los rituales que marcaban su paso de la infancia a la vida adulta. En general, este aspecto aparece tratado brevemente en las etnografías, en un capítulo específico o en referencias dispersas al tratar otros temas[1]. En el Perú, es recién en la última década que aparecen estudios centrados en la socialización y las prácticas de crianza en el mundo andino y en la zona urbana (Ortiz y Yamamoto, 1996; Anderson, 1994; Soria, 1993; Ortiz, 1989; Portugal, 1988)

El interés por la educación formal y la escuela en particular aparece posteriormente y como resultado de distintas preocupaciones teóricas. Dado

que en el Perú la investigación antropológica se concentró en un inicio en las comunidades andinas, fue en ese ámbito donde surgieron los primeros estudios que incorporaban la escuela y la educación como parte del análisis. En particular, la educación formal aparece como objeto de interés a partir de la década de 1960.

El énfasis principal de estos estudios está puesto en el impacto social, político o cultural de la escuela como institución estatal en el mundo rural. Así, se analiza el papel de la escuela en la movilidad individual y la movilización colectiva de la población campesina, su rol en tanto mecanismo de integración a la sociedad nacional, pero también los desencuentro s culturales que implica al impartir contenidos y valores contrarios a la cultura y la identidad de los pueblos indígenas. Este conjunto de preocupaciones recorre la mayor parte de los estudios antropológicos en tomo a la escuela en las décadas posteriores e incluso en la actualidad.

Por otro lado, la escuela también constituye un espacio específico, con actores propios (padres, maestros, alumnos), que se relaciona de manera específica con lo local (comunidad) y lo nacional. Por ello, durante los años 80 y 90, los estudios varían el eje de su atención para centrarse en uno u otro de los actores involucrados y en la relación de la escuela con la comunidad, de la escuela con la sociedad nacional o de la escuela en tanto espacio institucional y las relaciones que tienen lugar en su interior. En esta última línea, aparece de modo más bien reciente, a fines de los 80s y en la década 1990, la etnografía como metodología de investigación en las escuelas. Los primeros estudios en esta línea tienen lugar también en el espacio rural, pero se desplazan rápidamente al ámbito urbano.

En este capítulo nos concentraremos en los estudios relacionados a la escuela y la educación formal, importantes por su amplitud y la influencia que han tenido en el desarrollo de las ciencias sociales peruanas. Muchos de estos trabajos, especialmente aquellos realizados en zonas rurales,

incorporan además información sobre la educación no formal y la socialización de los niños y jóvenes que asisten a la escuela.

Agrupamos los estudios en torno a tres ejes que nos parecen centrales en el desarrollo de la antropología de la educación, pues dan cuenta de los debates y problemas más importantes en este campo. Tratamos de mantener un orden cronológico que permita visualizar el desarrollo de esta temática. Sin embargo, debemos anotar que no se trata de temas excluyentes, puesto que podemos encontrar problemas y preocupaciones recurrentes en las distintas etapas, como se verá a lo largo del capítulo.

2. La escuela y el desarrollo rural

Previo al inicio de este acápite, conviene mencionar que la educación ha sido un importante tema de debate entre políticos, intelectuales y educadores desde principios del siglo XX. El papel que la escuela debía o podía jugar en el desarrollo y la integración de la nación, y especialmente en torno al "problema del indio" fue tratado desde aquellas posiciones que defendían una visión aristocrática de la cultura y la educación, como la de Alejandro Deustua, hasta otras que postulaban la educación como medio de liberación y redención del indígena, suscrita por los primeros indigenistas de fines del siglo XIX y principios del XX. Frente a ellos, diversos autores van a mostrar que el problema fundamental no está en la educación, sino en las bases económicas, sociales y políticas de la opresión indígena, sin dejar de reconocer la importancia de la educación y la necesidad de adecuarla a las características y necesidades de la población rural. Tal es el caso de Manuel Gonzales Prada, José Carlos Mariátegui, José Antonio Encinas, Modesto Málaga y Joaquín Capelo, entre otros. En términos más generales, el "problema de la educación" es también uno de los puntos del debate que sostienen Víctor Andrés Belaúnde y José Carlos Mariátegui.

Mencionamos brevemente esta discusión, pues constituye el antecedente al surgimiento, bastante posterior, de los estudios

antropológicos sobre la escuela y la educación en el campo, influenciados sin duda por las grandes preguntas que caracterizaron esos primeros debates. También las políticas educativas, así como la expansión y desarrollo de las escuelas en la zona rural se vieron influenciadas hasta cierto punto por esos debates. En dichas políticas participaron algunos de sus principales protagonistas, como José Antonio Encinas, quien puso en práctica su propuesta de Escuela Nueva en el altiplano puneño. Otro ejemplo son los Núcleos Escolares Campesinos, propuesta que el antropólogo Luis E. Valcárcel lograra institucionalizar en los años 40 como Ministro de Educación.

Uno de los primeros estudios antropológicos centrados en la escuela (Vásquez, 1965) tiene lugar justamente en el marco de un proyecto de antropología aplicada, realizado en la comunidad de Vicos, en el Callejón de Huaylas. Conviene detenernos en reseñar los diversos elementos presentes en este estudio, pues todos ellos aparecen de modo recurrente en trabajos posteriores. Al mismo tiempo, muchas de las características de la educación rural que describe Vásquez se recogen en otras investigaciones posteriores e incluso actuales, como se verá más adelante.

En el marco del Proyecto Vicos, la pregunta de fondo era si las escuelas rurales constituían (o no) efectivas agencias de cambios que favorecieran la integración de los campesinos a la realidad moderna del país y qué factores limitaban su acción en este sentido. V ásquez presenta una descripción bastante amplia sobre el origen y funcionamiento de la escuela entre 1952 y 1959, años en los cuáles venía funcionando el proyecto. Describe asimismo el contexto regional y local y la organización del sistema educativo peruano, permitiendo identificar así los problemas comunes que enfrentaban las escuelas rurales de la zona y las características particulares de la escuela de Vicos, afectada en parte por la intervención del proyecto.

El autor encuentra que la escuela origina importantes cambios sociales en las comunidades y realiza una acción occidentalizadora, aculturando a

los campesinos jóvenes. Sin embargo, señala Vásquez, la escuela enfrenta una serie de limitaciones para cumplir plenamente esa misión. Entre los problemas, resaltan por un lado el funcionamiento irregular y la mala calidad de la educación y, por otro, el desencuentro entre la cultura campesina y la escuela. En cuanto al primer punto, una serie de datos muestran el escaso compromiso de los docentes con la escuela, lo que es explicado por su condición de mestizos y por los prejuicios que manejaban en relación a los campesinos. Además, las ausencias frecuentes y el mal desempeño pedagógico provocan una gran deserción entre la población escolar, aunados a otros factores sociopedagógicos como la adaptación al sistema escolar, marcadamente diferente a la socialización infantil de la zona, los problemas de lectoescritura en castellano para una población predominantemente monolingüe quechua y la presencia del castigo corporal.

En cuanto al desencuentro cultural entre la escuela y la comunidad, Vásquez señala que las características de la socialización infantil campesina y el valor del trabajo en el aprendizaje y la vida cotidiana de los niños y niñas no encuentran un lugar en la escuela; adicionalmente, las características de la economía campesina, en la que niños y niñas participan activamente, entra en competencia con el tiempo demandado por la escuela. Por otro lado, los padres muestran una actitud ambivalente hacia la educación y el valor que le atribuyen es variado y diferenciado de acuerdo a las características de las familias y al sexo de los hijos. Sin embargo, la escuela aparece finalmente como un medio para lograr objetivos específicos, como son aprender a leer, escribir y hablar castellano, lo que permite obtener mayor prestigio, poder y mejor posición social, es decir, su utilidad está ligada a la posibilidad de movilidad social y de mejorar el modo de vida.

Desde otra perspectiva, en las décadas de 1960 y 1970 se realizaron un conjunto de estudios que analizan la educación como mecanismo de

movilidad social individual y colectiva en el mundo rural. Así, Alberti y Cotler (1972) toman en cuenta la educación de la población en relación al status ocupacional, la migración y los cambios en las orientaciones valorativas. Encuentran que efectivamente la educación ha actuado como dinamizador de la movilidad individual entre la población campesina, puesto que ha favorecido cambios ocupacionales, patrones de consumo urbano y orientaciones valorativas de tipo activista futurista. Al mismo tiempo, la escuela y la educación han actuado como mecanismos de movilización colectiva, como lo muestran los procesos de cambio social observados en algunos estudios de caso. Dos de los casos que presentan toman información de investigaciones realizadas como parte del "Proyecto de estudios de cambios en pueblos peruanos" en el valle de Chancay. Un conjunto de monografías sobre comunidades del valle de Chancay (Fuenzalida et. al, 1968, 1982; Celestino, 1972; Degregori y Golte, 1973) incorporaron el papel de la escuela y la educación al analizar los cambios en las estructuras de poder dentro de las comunidades, en el tipo de producción y en la relación con el mercado, así como en la movilidad social de la población campesina. Alberti y Cotler se refieren a dos de las comunidades estudiadas: Lampián y Huayopampa.

En el caso de Lampián (Celestino, 1972) se estudia el proceso de transformación de la comunidad, mostrando cómo la crisis de la organización tradicional, producida por el agotamiento de los recursos, fundamentalmente la tierra, lleva al conflicto entre los "viejos", propietarios de las tierras, y los jóvenes, carentes de ellas. Pero el grupo de los jóvenes presenta peculiaridades que se derivan de su paso por la escuela y de su relación con un maestro particularmente politizado y preocupado por el desarrollo comunal. Los conflictos por el acceso a los recursos y las decisiones llevan a que este grupo sea expulsado de la comunidad y adquiera experiencia migratoria en la ciudad, desarrollando nuevos valores y actitudes.

La agudización de la crisis en la comunidad se agrava tras la expulsión de los jóvenes, tanto porque la estructura organizativa descansaba también sobre las funciones que ellos cumplían como por problemas legales en relación a los linderos y la crisis económica causada por una epidemia que ataca al ganado. Finalmente se recurre al grupo de jóvenes expulsados, quienes regresan y ocupan los cargos más importantes de la comunidad, toman en sus manos el poder comunal y se convierten en el nuevo grupo dominante. Tanto la educación como la experiencia urbana promovieron una mejor adecuación del grupo joven a las prácticas y normas del sistema nacional, que les permitió resolver exitosamente la crisis comunal y situarse en una posición dominante, rompiendo con el sistema tradicional de estratificación.

Si bien Celestino resalta la relevancia de la experiencia migratoria, la revisión del caso que realizan Alberti y Cotler (1972) muestra que el papel de la educación en el éxito del grupo joven es especialmente importante, al actuar como mecanismo que propicia el ascenso social de un grupo específico dentro de la comunidad; en este sentido, la educación había permitido una adaptación relativamente fácil de los jóvenes a la ciudad al proporcionarles conocimientos para relacionarse con la sociedad nacional. Al mismo tiempo, en la escuela el maestro se esforzaba por combinar el trabajo en el aula y en el huerto, aplicando los conocimientos aprendidos en clase a la realidad, a través de la experimentación, y enfatizando el papel de los jóvenes en el desarrollo comunal.

Una situación distinta se presenta en Huayopampa (Fuenzalida eL al, 1982), donde la educación actúa como mecanismo propulsor de un ascenso colectivo económico y social generalizado. Varios elementos se conjugan en Huayopampa: la educación y los contactos urbanos, así como los cambios tecnológicos locales que son aprovechados por amplios sectores de la población, promueven el ascenso colectivo gracias a una mayor

producción y la distribución equitativa de los beneficios generados (Alberti y Cotler, 1972).

En este "milagro huayopampino", la orientación ideológica y metodológica de la escuela juega un papel crucial a partir de una estrecha y larga relación entre escuela y comunidad. Tras un primer período de maestros foráneos pero muy comprometidos con la comunidad y proclives a la innovación en las prácticas y contenidos escolares, los maestros de la escuela son huayopampinos y procuran adaptar la educación escolar a las necesidades de la comunidad (Fuenzalida et. al, 1982).

Los padres, por su parte, muestran un gran interés por la educación, reconociendo la necesidad de castellanización, lectoescritura y el conocimiento de patrones culturales urbanos como instrumentos básicos para una mayor participación a nivel nacional.

La escuela y los maestros huayopampinos intentan responder a estas expectativas sin alejar al alumno de su medio social y cultural. Así, entre sus principios, se considera de igual valor el trabajo y el estudio; se asume que el conocimiento se desprende de la actividad práctica y productiva y se procura articular el trabajo físico e intelectual. Las prácticas escolares replican a distintos niveles la tradición organizativa de la comunidad –asamblea escolar, comisiones de limpieza, trabajo en el huerto– y se intenta adecuar los contenidos al mundo cognitivo inmediato del alumno.

La escuela busca finalmente trasmitir el respeto al trabajo, valores de colaboración, solidaridad, valoración de la historia y cultura de la comunidad y una orientación favorable a las innovaciones tecnológicas. Parte de las experiencias de los niños huayopampinos los mantiene cerca de su mundo cultural y social, y los prepara de este modo para desempeñarse bien tanto en su medio como en el urbano.

El caso de Pacaraos (Degregori y Golte, 1973) es diferente. A pesar de hallarse en la misma región y tener una larga tradición educativa. Pacaraos presenta menor desarrollo y articulación, tanto por el debilitamiento de la

organización comunal como por su desventaja ecológica en relación a las demandas del mercado. En Lampián y Huayopampa, las innovaciones productivas, expresadas en la introducción de frutales, fueron posibles por las condiciones ecológicas y alcanzaron éxito en la medida en que los nuevos productos tuvieron mayor demanda en el mercado, generando mayores ingresos y mayor posibilidad de invertir en educación.

En Pacaraos, sin embargo, la educación y la migración se constituyeron más bien como parte central de una estrategia de solución "hacia afuera", que permitiera a los jóvenes integrarse en mejores condiciones a la sociedad nacional. Según los autores, la naturaleza del sistema educativo impedía que la mayoría de los conocimientos adquiridos pudiera utilizarse para mejorar la situación del pueblo. La educación aparece ajena a la comunidad, marcada por una actitud paternalista y "civilizatoria" que lleva a ignorar o destruir la cultura de los campesinos y a aceptar la ideología dominante. Además, las condiciones económicas y ecológicas de Pacaraos impiden según los autores que los pocos conocimientos útiles obtenidos en la escuela puedan ser aplicados con provecho dentro de la comunidad[2].

Por otro lado, Degregori y Golte muestran que la educación que es posible adquirir está mediatizada por la posición económica y de poder del individuo o grupo; así, al comparar el acceso a la educación con la posición económica de los pacareños[3] y más aún el grado de escolaridad de pacareños y pastores, es notorio que hay un acceso diferenciado a la educación, con menores posibilidades para los pacareños más pobres, los pastores y las mujeres. Si bien las diferencias de acceso se iban nivelando paulatinamente, la educación aparecía como un medio de movilidad vertical y limitado, aunque no era percibido como tal; los autores enfatizan más bien que: "la aceptación del mito escolar como uno de los únicos medios justos y democráticos (...) de movilidad social justifica a los ojos de todos las ventajas de unos pocos" (op.cit; 158). Finalmente, señalan que las aspiraciones que genera la educación, que muchas veces no pueden ser

resueltas dentro del pueblo, provocan una gran inversión en ella, tanto por parte de los padres, los alumnos y la comunidad misma, y una creciente migración educacional, a fin de proseguir los estudios y/o trabajar y estudiar, para generar los recursos necesarios que permitan la continuidad en el sistema educativo.

En este estudio encontramos una visión más crítica del papel del sistema educativo en las comunidades. Mientras que en Huayopampa y Lampián, el papel de algunos maestros y la adaptación de la escuela a las necesidades de la comunidad es vista como favorable para el desarrollo de la comunidad; también debemos considerar el argumento inverso, es decir que el desarrollo de la comunidad hace posible incrementar el nivel educativo de sus miembros[4]. Este punto es resaltado en la revisión crítica de Degregori y Golte que se incluye en la segunda edición del estudio sobre Huayopampa (1982). En ese artículo ellos cuestionan el énfasis en cierto modo excesivo en los valores inculcados por la escuela como base del desarrollo de la comunidad. Los estudios posteriores en comunidades menos exitosas en su relación con el mercado y la sociedad nacional son también bastante críticos con el papel del sistema educativo en el campo. Ellos muestran las contradicciones que plantea la presencia de la escuela en las comunidades andinas y coinciden con algunas apreciaciones de Degregori y Golte.

Antes de continuar, merece la pena resaltar que en los estudios reseñados, si bien el centro del análisis tiene que ver con los procesos de cambio, la economía y la organización comunal[5] y el papel de la escuela en estos procesos; todos ellos presentan una buena cantidad de información sobre el desarrollo de la escolaridad, poniendo atención en la historia de la escuela, su origen y crecimiento; el interés y trabajo de los padres y la comunidad en este proceso; la relación entre docentes y comunidad; los logros paulatinos en cuanto a acceso y permanencia en el sistema y las diferencias de género en ambos aspectos; así como las características generales de la educación impartida (contenidos, prácticas). Todo esto nos

muestra que esos estudios toman en cuenta la especificidad de la escuela como institución.

Por último, es necesario hacer referencia a la teoría social en la que se enmarcan estos estudios. El primero de ellos (Vásquez, 1965) se ubica en los marcos del desarrollismo y el "desarrollo comunal", enfoques propios de la antropología aplicada en las décadas de 1950 y 1960. El énfasis de esta postura estaba puesto en los mecanismos para propiciar y conducir cambios de las comunidades y grupos "tradicionales" de manera que se modernicen, entendiendo que tradición y modernidad eran los dos polos excluyentes de un continuum de desarrollo. La escuela es vista entonces como uno de los mecanismos que hace posible el cambio, la modernización y la integración nacional.

Con influencia de la teoría de la dependencia, en la década de 1970 encontramos más bien un énfasis en la comprensión de la naturaleza de la sociedad y especialmente en las características de la economía capitalista y el proceso de articulación entre los sectores modernos y tradicionales de la sociedad peruana tras la crisis del sistema de dominación oligárquica. El papel de la escuela se trabaja a partir de estas preocupaciones, en tanto institución del Estado que tiene la tarea de "ampliar el área de consenso" y legitimar el sistema de dominación, pero que también tiene la posibilidad de introducir cambios sociales[6]. Esta perspectiva, que aparece en los textos de Degregori y Golte y de Alberti y Cotler se expresa con mayor claridad en los de Montoya, como veremos en el siguiente punto.

3. La escuela y la integración: escuela etnocida vs. mito del progreso

En el marco de los estudios sobre las transformaciones de la economía campesina y su creciente relación con el mercado, aparecen paulatinamente ciertos cuestionamientos al papel de la escuela en la medida en que contribuye al proceso de desindigenización y pérdida de la identidad cultural.

Esta crítica se difunde especialmente en los estudios de Montoya (1979, 1980), quién analiza la educación en el contexto del proceso de desarrollo del capitalismo en la zona rural, incidiendo en las relaciones estructurales entre sistema educativo y sociedad. Para Montoya, la escuela contribuye a la destrucción del sistema de opresión feudal en tanto permite al campesino indígena acceder a conocimientos antes restringidos y conocer de esta manera sus derechos. Pero al mismo tiempo, contribuye a destruir la cultura indígena, en tanto la educación formal desconoce los valores indígenas y sobrevalora o considera como únicos los valores occidentales.

En su estudio sobre Puquio (1979), Montoya pone interés en la conformación del valor "educación" entre los campesinos. Encuentra así que la educación tiene una gran importancia en relación a la adquisición de riquezas y el acceso al poder, puesto que ha sido por mucho tiempo una característica propia de los mistis y aparece como una de las explicaciones de la diferencia social. Por ello, el acceso a la educación es visto como un "instrumento de superación" para dejar de "ser indio" y convertirse en misti.

Al mismo tiempo, resalta el carácter esencialmente contradictorio de la escuela. Ella constituye una debilidad para los pueblos indígenas porque impone valores y pautas de conducta ajenos a su cultura, produciendo desindigenización y convirtiéndose en la punta de lanza en la liquidación de la cultura andina. Pero al mismo tiempo es una fuerza para los indígenas en la medida en que les abre nuevas perspectivas, ensancha su universo, les da mayor seguridad y conciencia de su valor, destruye la humildad semiservil, permite conocer las leyes para no dejarse engañar y permite "igualarse", es decir, ponerse subjetivamente en las mismas condiciones que el misti, para ser capaz de enfrentarlo.

Posteriormente Montoya (1980) señala las características de lo que llama el "mito contemporáneo de la escuela", abriendo una nueva pista de

investigación que es retomada por otros autores. En términos generales, este mito puede expresarse de la siguiente forma:

> *"Porque somos quechuas, porque hablamos nuestra lengua y vivimos de acuerdo a nuestras costumbres y no sabemos leer y escribir, vivimos en el mundo de la noche. No tenemos ojos y somos desvalidos como los ciegos. En cambio, quienes saben leer y escribir viven en el mundo del día, tienen ojos. No tiene sentido quedarse en el mundo de la noche porque debemos progresar para ser como los que van a la escuela y tienen ojos. Yendo a la escuela abrimos los ojos, despertamos."* (Montoya, 1990:94)

En esta asociación, la cultura andina (lengua, vestido, creencias, etc.) aparece marcada con un signo negativo como lo muestra el siguiente esquema:

Ñawpamachu y la escuela asustaniños

"Dios poderoso, Nuestro Padre, recorría el mundo. Tuvo dos hijos: Inca y Suscristus (Jesucristo o Jesús). Inca nos dijo: "hablen" y aprendimos a hablar. Desde entonces, enseñamos a nuestros hijos a hablar. Inca pidió a Mama Pacha que nos diese de comer y aprendimos a cultivar. Las llamas y vacas nos obedecieron. Esa fue una época de abundancia.

¿Como la de hoy?

Si usted lo dice, padrecito Wiracocha, así será. Usted sabe más que yo, vive en la boca del mundo. Nosotros nos hemos peleado con Mama Pacha, Jesús nos protege (…) Casado el Inka, tuvo dos hijos. Lindas criaturas son. (...) Cuando nacieron, mucha cólera y pena le dio a Jesús Santo. Como ya había crecido Jesucristo y era joven y fuerte, quiso ganarle, quiso ganarle a su hermano mayor Inca. "¿Cómo le ganaré?", decía. A la luna le dió pena. "Yo puedo ayudarte", le dijo, y le hizo caer una hoja con escrituras (…) Jesús pensó "Seguro con esto se va a asustar el Inka", En una pampa oscura, le enseñó el papel. El Inca se asustó de no entender las escrituras. "¿Qué cosa serán esos dibujos?¿Qué quiere mi hermanito?" Se corrió, se fue lejos. "¿Cómo podré hacer prisionero al Inca? Seguro nunca podré" Y se puso a llorar. Al puma le dio lástima. "Yo te vaya ayudar". Y llamó a todos los pumas, grandes y pequeños. Los pumas persiguieron al Inca. Así llegaron al desierto de Lima. Cada vez que el Inca quería ir al valle a comer, los pumas lo ahuyentaban. De hambre se fue muriendo.

Cuando el Inka ya no podía hacer nada, Jesucristo le pegó a la Madre Tierra, le cortó el cuello. Y se hizo construir iglesias. Ahí está, él nos protege y nos quiere.

Ñawpa Machu se alegró cuando supo que el Inca había muerto. El Ñawpa Machu había tenido que vivir escondido mientras el Inca recorría el mundo.

Ñawpa Machu vivía dentro de una montaña que se llamaba Escuela. Estaba gozándose de que hubieran golpeado a Mama Pacha.

En eso pasaron los hijos del Inca. Buscaban a su padre ya su madre. Ñawpa Machu les dijo: "Vengan, vengan, les vaya revelar dónde está el Inka y donde está Mama Pacha'' Los niños contentos dicen que fueron a la escuela. El Ñawpa Machu quería comerlos. "Mama Pacha ya no quiere al Inca. El Inca se ha amistado con Jesucristo, y ahora viven juntos como dos hermanitos. Miren la escritura, aquí está dicho". Los niños tuvieron mucho miedo y se escaparon.

Desde entonces, todos los niños deben ir a las escuelas. Y como a los dos hijos de Mama Pacha, a casi todos los niños no les gusta la escuela, se escapan. ¿Dónde estarán los dos hijos del Inca? Dicen que cuando el mayor esté ya crecido va a volver. Ese será el día del Juicio Final. Pero no sabemos si podrá volver. Los niños, las criaturas, dicen, deben de buscarlos, los están buscando, quizás los encuentren.

Pero, ¿dónde pueden estar?

Tal vez en Lima. Tal vez en el Cuzco. Pero si no los encontramos pueden morirse de hambre como su padre el Inca. ¿Se morirán de hambre?"

Ortiz 1971, recogido en: Montero, 1990: 337-338

Este mito contrasta con el mito de la escuela asustaniños, presentado por Ortiz (1971) a partir del relato de un anciano quechuahablante. En este mito la escuela aparece cargada de peligro, como una presencia amenazadora. Está asociada al mundo de las tinieblas, de la escritura, de la mentira y de la falta de diálogo con la tierra. Asistir a la escuela implica el peligro de ser devorados, de perder la identidad cultural.

A partir de ambos "mitos", Ansión (1986, 1989) explora las representaciones simbólicas sobre la escuela entre pobladores andinos y registra el cambio de imagen de la escuela asustaniños a la escuela como trampolín, como mecanismo de movilidad social y acceso a la sociedad nacional. En su estudio *"La escuela en la comunidad campesina"* (1989) realizado en comunidades de Cusco, Puno, Ancash y Junín, Ansión retoma la idea del "mito del progreso", planteada por Degregori (1986). Debido a una serie de cambios, entre ellos la expansión de la escolaridad, los pueblos andinos habrían dejado tendencialmente la idea de la vuelta al pasado, implícita en el mito de Inkarrí, para orientarse al futuro. Así, el nuevo "mito" del progreso encamina a los pueblos andinos a una creciente integración a la sociedad nacional. La escuela se ubicaría en un punto central de este proceso. Así, Ansión nos dice que:

> *"la enorme inversión de los campesinos en la escuela* (…) *muestra ese afán del campesino por el futuro de sus hijos, identificado con el "progreso". Todo padre* o *madre desea que sus hijos sean más que ellos, sean "algo ", lo que quiere decir, en general, que dejen de ser campesinos."* (op. cit: 52)

Sin embargo, señala también la vigencia de ambas imágenes –escuela asustaniños y escuela hágase–la–luz– en el universo simbólico andino para explicar la tensión en las relaciones entre escuela y comunidad.

El estudio de Mendoza (1990) en cuatro provincias de Cusco, se centra también en la relación entre la escuela y los padres de familia, reforzando estas ideas. Ella constata por ejemplo que, aunque se admite la necesidad de las migraciones para estudiar fuera de la comunidad, siempre se teme la salida por el distanciamiento que puede provocar y las influencias negativas que la ciudad puede ejercer sobre los menores y las mujeres. Explora además los serios desencuentros entre padres y profesores, y recoge expresiones indirectas de la percepción de los niños sobre la escuela, a partir de las parodias que ellos representan en una de las festividades escolares, satirizando la figura del maestro y el autoritarismo o la pérdida de tiempo en las clases.

En este estudio llama también la atención que para la mayoría de los padres encuestados, la utilidad de la escuela para la comunidad sea nula o sólo tenga carácter individual. Entre los beneficios individuales, se dice que la escuela da ojos, boca y cabeza a los que asisten a ella, metáfora que utiliza los mismos elementos que Montoya señala para el "mito contemporáneo de la escuela".

Sin embargo, los estudios sobre la escuela rural que incorporan un fuerte componente descriptivo[8], van a mostrar que la promesa democratizadora de la escuela está lejos de cumplirse. La mayoría de estos estudios son resumidos por Pozzi Scott y Zorrilla (1994), y el balance que resulta de ello es bastante negativo. Como características generales de las escuelas rurales señalan la deficiente formación de los maestros, una gran pobreza en recursos materiales (libros, cuadernos de trabajo, carencia de material visual o auditivo), infraestructura deficiente e inadecuada, mala distribución del tiempo (que reduce el tiempo de clases efectivo a sólo un 40%), metodología centrada en la repetición, memorización, dictado y copiado, marginación de los saberes locales, los estilos de aprendizaje tradicionales y la lengua materna[9] en el proceso educativo e inadecuación del ciclo agrícola al año escalar[10]. Por su parte, como lo señalan Tovar et.

al. (1989), los maestros enfrentan duras condiciones de trabajo, tanto en el ámbito rural, como urbano. La precaria situación social y laboral de los docentes, la incomunicación con otras instancias del sistema educativo, el contexto de pobreza y violencia en el que se desempeñan y su desubicación social y cultural generan una serie de frustraciones en su trabajo.

Adicionalmente, Montoya (1990) realiza una severa crítica al sistema educativo desde el punto de vista de la dominación cultural. Él resalta la permanente agresión cultural a la que son sometidos los niños y niñas de los diversos grupos étnicos del país, puesto que la escuela ignora y margina su cultura y su lengua, tanto en los contenidos que trasmite como en la metodología que emplea. Para Montoya, la escuela es una institución que reproduce el complejo proceso de dominación cultural y lingüística que tiene lugar en el país. Por ello, a partir de la evaluación de los logros y problemas de cinco proyectos experimentales de educación bilingüe, propone algunas alternativas, resaltando entre ellas el bilingüismo, la interculturalidad y la participación activa de los actores involucrados.

Resulta muy llamativo que varios de los elementos negativos que se presentan como característicos de la escuela rural ya aparezcan señalados en el estudio de Vásquez (1965), lo que nos muestra la continuidad de ciertos problemas que aquejan a la educación rural y limitan enormemente las posibilidades de que la escuela cumpla con su función de puente hacia la integración que esperan de ella los padres. En la práctica y a pesar del acelerado avance en la cobertura educativa, en la escuela rural y especialmente en las zonas de habla vernácula se concentran los mayores indicadores de fracaso escolar (deserción, repitencia), exclusión, atraso y pobreza educativa (Fernández y Montero, 1982; Chiroque, 1990; Vega, 1995).

ASÍ, a lo largo de los 80s, diversos estudios han dado cuenta de la fuerza y los límites del mito de la escuela. Y sin embargo, a pesar de haber incumplido su “promesa”, el valor de la educación ha continuado al parecer

vigente, como lo muestra un estudio reciente de Ansión et. al (1998) realizado en Lima. En la zona rural, igualmente, Montero et. al. (1999) muestran que la educación sigue siendo valorada. Ello es más evidente aún en las zonas afectadas por la violencia política y el desplazamiento interno en la década pasada: a pesar de la crisis y la violencia, y justamente por haber sufrido sus consecuencias más directas, la importancia de educarse continúa siendo central para defenderse y no ser víctimas del abuso, el engaño y la violencia.

La importancia de la educación y su asociación con la idea de progreso es analizada también en relación con el origen y desarrollo de la violencia política de la década de 1980. En diversos textos, Degregori (1985, 1989, 1990) señala que el PCP Sendero Luminoso surge del encuentro entre una élite intelectual provinciana mestiza y una juventud universitaria también provinciana, andina y mestiza. De este segundo grupo nos dice que:

> *"son jóvenes que se encuentran en una tierra de nadie ubicada entre dos mundos: el tradicional andino de sus padres, cuyos mitos, ritos y costumbres, al menos parcialmente, ya no comparten; y el mundo occidental, o más precisamente, urbano-criollo, que los rechaza por provincianos, mestizos, quechuahablantes"* (Degregori, 1989: 17).

Esta sensación de desarraigo experimentada por los jóvenes, a la cual ha contribuido su paso por el sistema educativo, entre otros factores, los habría hecho más propensos a adoptar la ideología senderista "que se presenta como verdad única y les da la ilusión de coherencia absoluta" (íbid: 18).

Por otro lado, Ansión et al. (1992) señalan que existiría cierta identidad entre la educación escolar y el adoctrinamiento senderista, en la medida en que *las relaciones* autoritarias y violentas dentro de la escuela repetían el patrón de comportamiento de una organización vertical y autoritaria como Sendero Luminoso. Es decir, los rasgos autoritarios de la educación escolar

preparaban a los niños y jóvenes en un esquema de relación que encajaba fácilmente con la lógica de funcionamiento de este grupo, favoreciendo así el desarrollo de la violencia política.

Este estudio, uno de los pocos que destaca las condiciones que enfrentan las escuelas durante la época de violencia, también da cuenta de cómo Sendero Luminoso buscaba relacionarse con el espacio educativo como parte de su estrategia de expansión. Así, ejercía presión sobre centros educativos en zonas urbanas y rurales, desde una presencia sutil hasta una toma de dirección de los planteles, pasando por incursiones continuas y buscando imponer determinados contenidos; también sobre los maestros, amenazándolos o infiltrándose en sus gremios; y sobre los alumnos, a los que intentaba captar a sus filas. Ello, nos dicen los autores, obedecía a sus objetivos políticos, pero también a una intención de afirmar nuevas formas de discurso en estos espacios. También es destacable que durante la etapa de consolidación del partido previa al inicio de la violencia, Sendero Luminoso tuviera una presencia importante entre los futuros docentes que se preparaban en la Universidad de Huamanga, así como en el sindicato de maestros de la región –SUTE Huamanga– (Degregori 1985, 1990).[11]

Dentro de los estudios que abordan el papel de la escuela como institución estatal encargada de la transmisión de ciertos valores y conocimientos, es necesario hacer referencia a tres estudios: dos analizan el contenido de los textos escolares y el tercero explora la “idea crítica” sobre el Perú que se trasmite en los colegios secundarios urbanos.

Uno de los primeros trabajos en que se presenta un análisis de contenido de los textos escolares es un artículo de Heise y Degregori (1977). En él, la preocupación de los autores es comparar el tipo de ideología que se trasmite en la zona rural a través de los textos escolares antes y después de la Reforma Educativa de 1972. Concluyen que los nuevos textos significan un cambio radical, un intento de aproximación al mundo campesino incorporándolo al universo educativo y al mismo tiempo una ruptura con el

mundo jerárquico que presentaban los textos anteriores a la reforma. Sin embargo, el mundo utópico armonioso que presentan estos textos choca con la realidad conflictiva del país, convirtiéndose en un mundo inmóvil, donde todo está hecho, donde no puede haber cambio. Este desfase entre los textos y la realidad los hacía "no funcionales" al sistema, como comprobaron los autores al estudiar su uso en 12 escuelas rurales de Puquio y entrevistar a maestros y padres. La posición crítica de padres y maestros frente a los textos y los nuevos métodos de aprendizaje de lectoescritura llevó a que en un lapso relativamente corto los nuevos textos fueran desplazados por los viejos.

Anderson (1987) realiza también un análisis de los contenidos de los textos escolares en relación a los estereotipos de masculinidad y femineidad que transmiten. El análisis se basa en el conteo de imágenes de hombres y mujeres en las ilustraciones y referencias en 29 textos de educación primaria, registrando el contexto y los atributos asociados a cada género. La autora contrasta los textos con las representaciones de los alumnos en dibujos y relatos, la observación de la vida escolar y entrevistas a docentes. Su análisis revela una predominancia de la figura masculina en los textos escolares, una relegación de la figura femenina al ámbito del hogar y una imagen de la familia y los roles de sus miembros alejada de la realidad.

El estudio de Portocarrero y Oliart (1988), realizado en colegios secundarios de diez ciudades del país, parte también de los contenidos trasmitidos por los textos escolares, en este caso en relación a la historia y la realidad peruanas. Sin embargo va más allá del análisis de contenidos pues se plantea desde la perspectiva de la historia de las ideas y el estudio de las mentalidades. Así, se interesa por las imágenes de la realidad nacional que trasmiten los maestros y por indagar en qué medida los estudiantes se han apropiado del discurso que la escuela les ofrece. Para ello, presentan por un lado una revisión de los supuestos pedagógicos de las propuestas educativas oficiales que aparecen en los textos de historia. De

otro lado, realizan entrevistas a 68 profesores y 30 alumnos y una encuesta a 1,690 estudiantes de 5° de secundaria.

Sobre la base de esta información, los autores muestran cómo la historia del Perú en los textos escolares se ha ido tiñendo de contenidos cada vez más nacionalistas, populares y andinos. Por su parte, en la década de 1980 los maestros transmiten una imagen muy crítica de la realidad del país, especialmente los de historia y ciencias sociales, que tienden a radicalizarse en este período como resultado de una formación universitaria fuertemente influida por el marxismo. Los alumnos, finalmente, han internalizado mucho de este discurso y temperamento críticos. Así, el estudio da cuenta de cómo en el sistema educativo ha germinado un discurso radical, la "idea crítica del Perú", caracterizada por una visión idílica del imperio incaico en contraste con un pasado colonial oprobioso, una valoración positiva de la lucha y la combatividad orientadas por una ética igualitaria y un futuro marcado por la lucha y la esperanza, todo lo cual implica una transformación profunda en las mentalidades colectivas. Se trata al mismo tiempo, de un discurso radical con rasgos de una cultura autoritaria y marcado por oposiciones polares, con escaso margen para el diálogo.

Los estudios que hemos reseñado en esta parte abordan tres temáticas centrales: la primera tiene que ver con la relación estructural entre sistema educativo y sociedad, considerando la dimensión institucional de la escuela como funcional a la reproducción de un orden social y trasmisora de determinados contenidos y valores, pero también considerando los cambios que propicia y los que puede generar si reorienta su acción; la segunda se enfoca en las expectativas que genera en la población y las representaciones simbólicas que suscita. Finalmente, la tercera indaga por las condiciones de la escuela misma, los problemas que enfrenta la educación y las posibilidades y limites que existen para resolverlos. Aunque podemos agrupar los diversos trabajos según prioricen una u otra temática, notamos que varios de ellos incorporan preocupaciones ligadas a varios temas.

Finalmente, el creciente interés por la escuela como objeto de investigación que observamos en esta etapa va a permitir el desarrollo de un nuevo enfoque teórico y metodológico para el estudio de la educación, que es tratado en el siguiente acápite.

Sin embargo, antes debemos hacer una breve referencia a los vínculos entre los estudios antropológicos y los proyectos de educación bilingüe que se vienen desarrollando en el Perú en las últimas tres décadas. Como veíamos al inicio de este capítulo, algunos intelectuales comprometidos con el tema educativo participaron en la elaboración y desarrollo de propuestas educativas alternativas para la población indígena, como fue el caso de Luis E. Valcárcel y los Núcleos Escolares Campesinos. La revalorización de la diversidad cultural, la necesidad de adecuar la educación a las necesidades y condiciones particulares de la población rural e indígena, el respeto por la lengua y la cultura de estos pueblos, han sido desde entonces tópicos recurrentes en la antropología de la educación en el país. Especialmente a partir de 1975, en que los proyectos de innovación educativa para las zonas rurales parecen multiplicarse, encontramos que, junto a lingüistas y educadores, varios antropólogos participan directa e indirectamente de proyectos educativos, especialmente aquellos de carácter bilingüe e intercultural. Esta participación tiene que ver tanto con la elaboración, ejecución y monitoreo de los proyectos, como con la realización de diversos estudios sobre el contexto, las culturas indígenas, los conocimientos locales, las expectativas de los padres, etc. que contribuyen a una mejor comprensión de la realidad de los pueblos indígenas y aportan elementos para el diseño y la evaluación de los proyectos.[12]

En la región amazónica particularmente, la intervención de la antropología en relación al tema educativo se ha centrado en e! problema de la educación bilingüe e intercultural. Los numerosos trabajos antropológicos en la región han abordado la descripción y análisis de las sociedades amazónicas en general o se han centrado en el análisis de algún

aspecto de ellas. Sin embargo, como nos dice Trapnell en su balance de 25 años de educación bilingüe en la amazonia, "poco se ha escrito sobre la educación tradicional de los pueblos indígenas de la amazonia peruana. Por lo general se alude a ella en forma muy breve dentro de estudios que ofrecen una visión general de su organización y funcionamiento" (Trapnell 1986: 141-142). Al mismo tiempo, numerosos antropólogos, peruanos y extranjeros, han participado en la elaboración y desarrollo de los proyectos de educación bilingüe, desde las primeras intervenciones de! Instituto Lingüístico de Verano en la década de los 50, hasta las más recientes propuestas para la educación de las poblaciones nativas[13].

4. Etnografía e investigación educativa

Desde fines de la década de 1980 y principios de la de 1990 surgen un grupo de investigaciones, centradas también en la escuela, pero que difieren de las primeras por la introducción del enfoque etnográfico en el espacio escolar.

Es decir, se centran en la observación y análisis de la vida cotidiana en la escuela, buscando descubrir la trama de relaciones que se estructuran dentro del aula y las actuaciones diferenciadas de los sujetos involucrados. Esta nueva aproximación es expuesta con bastante claridad en un artículo de Fanny Muñoz (1990) y ejemplificada a través del análisis de la interacción educativa de cuatro docentes rurales en Cusco y Cajamarca.

Muñoz presenta las posibilidades de la etnografía. Ella parte del registro detallado de los hechos para encontrar la conexión de sentido entre ellos e interpretarlos, en la perspectiva planteada por Geertz (1990) y su concepto de descripción densa. Muestra asimismo que el traslado de la etnografía a los estudios educativos se inicia en la sociología de tradición cualitativa, especialmente en la etnometodología. La obra de Schutz (1974) y los estudios de interacción social desarrollados por Goffman (1971), por otro lado, aportan al sustento teórico del enfoque etnográfico[14].

Sin dejar de lado su importancia como opción teórica, en América Latina el uso del método etnográfico está más ligado a la preocupación por construir alternativas educativas, en tanto una mejor comprensión de la interacción docente-alumno permite identificar y explicar los procesos cotidianos que tienen lugar en la escuela[15]. Es en esta perspectiva que se inician en el Perú los estudios que aplican el enfoque etnográfico dentro del aula. Durante la década de 1980 se llevó a cabo el Proyecto de Educación Bilingüe de Puno en escuelas quechuas y aymaras. Como parte del proyecto se desarrollaron en un primer momento investigaciones de diagnóstico y más adelante investigaciones evaluativas. Entre las primeras, el estudio de Valiente (1988) incorpora algunos elementos de observación etnográfica en las aulas como parte de la indagación por los contenidos de Ciencias Sociales que se trasmiten en la escuela y los que debería incorporar el proyecto, partiendo de las características sociales y culturales de la comunidad, de modo que la cultura del niño no se margine del proceso educativo. Pero es en las investigaciones evaluativas donde el enfoque etnográfico aparece como parte central de la metodología de evaluación. En el trabajo de Jung et. al. (1989) se eligieron cuatro escuelas, dos del proyecto y dos de control, y se observaron las clases impartidas en ellas para determinar las posibilidades que ofrecía el programa bilingüe en el proceso de aprendizaje de los niños quechua y aymara hablantes. Aunque se trata de un estudio de lingüística aplicada, se utilizan las técnicas empleadas en la etnografía.

La evaluación externa del proyecto que realiza un equipo interdisciplinario bajo la coordinación de la antropóloga mexicana Elsie Rockwell incorpora también el componente de la observación etnográfica en las aulas de ocho centros educativos, junto a otros instrumentos, para evaluar la eficiencia educativa de las escuelas del proyecto en comparación con escuelas oficiales de la zona[16].

En el mencionado artículo de Muñoz, la observación se focaliza en el docente. A partir de la observación de las cIases de cuatro maestros rurales y de entrevistas realizadas a cada uno de ellos, se intenta resumir los principales rasgos que caracterizan su práctica docente. Así, se presentan dos modelos de "estilos pedagógicos" que dan cuenta del patrón de relación, la concepción del aprendizaje, las formas didácticas, la diferenciación y el ejercicio de autoridad bajo el cuál actúan los maestros.

Este enfoque pronto empieza a ser utilizado también en los colegios urbanos.

Así, Portocarrero (1990) analiza el comportamiento y la actitud de los jóvenes de colegios secundarios privados y estatales hacia las prácticas discriminatorias, a través de la observación directa en el aula. Así, se señalan las formas en que se expresa la discriminación, tanto entre los alumnos, como entre alumnos y maestros.

También en relación a la discriminación, pero esta vez en el marco de la cultura escolar, Callirgos (1995) utiliza una aproximación etnográfica para analizar la dinámica en colegios estatales. A partir de la observación de la vida escolar (ciases, recreos y diversos momentos) complementada con entrevistas a alumnos y maestros, se muestra la existencia de lo que el autor denomina "la cultura escolar realmente existente", que propone un modelo en el que se valoran la fortaleza física, el género masculino, un tipo físico racial determinado (mestizo), símbolos de poder como modas y mayor capacidad económica y el incumplimiento asolapado de las normas (viveza). Esta cultura escolar, dice el autor, impone el mandato de agredir a todo aquel que no se adecúe a su modelo de identificación. De ahí el nombre de *discriminación por horror a las diferencias* que elige Callirgos para dar cuenta de un componente central de la cultura escolar que engloba otros tipos de discriminaciones, como la racial, de género y socioeconómica. Esta "cultura escolar" no sería propia sólo de los alumnos, sino que envuelve a toda la escuela en su conjunto (maestros y autoridades)

y estaría ligada con rasgos difundidos más ampliamente en la sociedad peruana.

El enfoque etnográfico es empleado también por Patricia Oliart (1996:5), quien toma como escenario las instituciones de formación superior para docentes. En este estudio se hace más notorio el cambio teórico que implica este enfoque sobre la naturaleza de la institución educativa. La autora busca mostrar que las élites y el Estado no son los únicos agentes que definen el rumbo y las características de las instituciones educativas, sino que los docentes y estudiantes juegan un papel fundamental en definir las características de la formación impartida en cada institución.

Para ello recoge la propuesta de Willis (1981), que considera que la escuela no es solamente una instancia de reproducción de las diferencias sociales, sino también un espacio de producción de cultura. Para este autor, los hábitos de estudio y las actitudes de los estudiantes hacia la institución constituyen parte de la práctica social que los actores crean en la escuela y, según Willis, puede producir cambios que escapen a las "determinaciones estructurales", pero también termina por reproducir de manera activa el lugar de los estudiantes de sectores bajos de la sociedad.

Es desde esta perspectiva que el trabajo de Oliart se concentra en la observación de lo que llama la cultura académica de las instituciones de formación magisterial, "es decir, el conocimiento y común comprensión de lo que es la vida institucional, la actividad del estudio y la organización de las actividades" (p.5) en esas instituciones. El estudio permite acceder también a las concepciones de alumnos y profesores sobre la sociedad y su lugar en ella, sobre los patrones de relación entre estudiantes y docentes, entre hombres y mujeres, entre ellos mismos. Estas concepciones van a permear la forma en que estos futuros docentes se relacionarán con sus alumnos, así como su posibilidad de crear sujetos distintos.

Otro tema explorado es el papel del sistema educativo y la vida escolar en la reproducción o transformación de las diferencias sociales entre

hombres y mujeres. En un libro editado por Oliart (1995) se presentan tres trabajos que desde diferentes perspectivas teóricas y metodológicas abordan este problema. En particular el texto de Tovar utiliza un enfoque etnográfico en el análisis, concluyendo que:

> *"a pesar del rol conservador que puede jugar la escuela en algunos aspectos que reproducen la subordinación de las mujeres en la sociedad, ésta representa para ellas un espacio en el que aprenden a valorar ciertos aspectos de sí mismas que las preparan para enfrentar el futuro con mayor autoestima y voluntad de controlar sus propias vidas"* (Oliart, 1995: 8)[17].

En la introducción, la editora presenta además un breve pero significativo balance de las recientes líneas de investigación trabajadas en el Perú y en otros países sobre la relación entre la escuela y la formación de identidades masculinas y femeninas, y las repercusiones de esta relación en las características de la sociedad. Así, nos habla de los trabajos dedicados a establecer la influencia de la ideología patriarcal en el sistema educativo a través del análisis de los roles femeninos y masculinos presentados en los textos escolares[18]; o aquellos que identifican la presencia de esta ideología en el discurso cotidiano de los docentes (el llamado "currículum oculto"); nos habla también de estudios etnográficos sobre la reproducción de las relaciones desiguales en las escuelas mixtas y sobre la crítica a la teoría de la reproducción del sistema social a través de la escuela. Reconociendo la contribución de esta corriente teórica y recuperando sus aportes centrales, nuevos estudios se orientan a conocer también la cultura escolar creada como resultado de la interacción entre los sujetos participantes en ella. Así, Oliart muestra la amplia gama de temas a investigar:

> *"Desde el estudio de la socialización y adquisición, reproducción o transformación de roles en la escuela, pasando por el análisis de las*

> *representaciones en el campo de la ideología y la cultura, para llegar al área de las políticas sociales efectivas (y) de las condiciones para la equidad a través del medio educativo"* (Oliart, 1995:12)

Para finalizar, reseñamos algunas tesis recientes que se inscriben en el campo de la investigación educativa y el uso de la etnografía. El interés por las prácticas que tienen lugar en la institución escolar y los significados que se producen o reproducen en ella está presente en algunos estudios sobre las representaciones sociales de los actores del espacio escolar, como el trabajo de Kocchiu (1993) sobre las representaciones sociales del profesor rural en Ollantaytambo y el de Ames (1996) sobre la imagen de la violencia política entre alumnos de un colegio estatal de Lima. El enfoque etnográfico también ha sido utilizado provechosamente para el análisis y comparación de la socialización diferenciada que reciben niños y niñas andinos en la familia y en la escuela (Uccelli, 1996; Maurial, 1993).

En este punto debemos señalar que el uso del método etnográfico para el estudio de la educación no es privativo de los últimos años. Estudios tan tempranos como el de Vásquez (1965) ya presentan una aproximación etnográfica al estudio de la escuela, al igual que los trabajos reseñados en el primer punto. Varios de las investigaciones incluidas en el segundo punto también consideran un componente etnográfico (Ansión, 1989; Mendoza, 1990; Hornberger, 1989; Anderson, 1987). Más allá de que la observación etnográfica se realice dentro o fuera del aula, lo que es necesario diferenciar es el uso que se hace de la etnografía, si ésta tiene fines meramente descriptivos o si la descripción busca establecer la conexión de sentido entre los hechos para su posterior interpretación.

Conviene resaltar, además, que en estos estudios se observa un cambio no sólo metodológico sino también teórico. En efecto, la escuela deja de ser vista únicamente como espacio de reproducción de las diferencias sociales y culturales y medio de trasmisión de la ideología dominante, para ser

analizada como ámbito de producción cultural. Este cambio corresponde con el desarrollo de la investigación educativa en otros países, donde la llamada teoría de la reproducción marcó los estudios sobre educación desde la década de 1970. Entre los estudios más difundidos, el de Bourdieu y Passeron (1981) en instituciones educativas francesas constituye un desarrollo de esta teoría. Al plantear el concepto de "capital cultural", estos autores muestran cómo el bagaje cultural de los alumnos procedentes de distintas clases sociales no es tomado en cuenta por el sistema educativo, exigiendo por ello una mayor capacidad de adaptación por parte de individuos de estratos más bajos, lo cual dificulta su éxito escolar y contribuye a mantenerlos dentro del status social al que se encuentran adscritos desde un principio.

La perspectiva de estudios como el de Willis, en la cual se inscribe el trabajo de Oliart, cuestiona algunos aspectos de esta teoría y llama la atención sobre el hecho de que la escuela no sólo trasmite y reproduce un orden, sino que en ella tienen lugar procesos que refuerzan o cuestionan esta tendencia. En esta línea, diversos autores, especialmente en Inglaterra, EEUU y Australia, vienen desarrollado una perspectiva teórica que considera como centro de su atención justamente el proceso de producción cultural que tiene lugar en la escuela como resultado de la interacción de los diversos actores que intervienen en ella.

Es en este sentido que consideramos que el uso de la etnografía en el estudio de las instituciones educativas parece estar replanteándose en la última década, en diálogo con el desarrollo de la investigación educativa en otros países. Y este replanteamiento propone no sólo una nueva aproximación metodológica, sino también un nuevo enfoque teórico, como se evidencia en el trabajo de Oliart (1996). Centrar la observación en el espacio escolar, por otro lado, no implica dejar de lado la relación que guarda con otros espacios ni con la sociedad en que está inserto, sino más

bien obedece a la necesidad de acceder a una comprensión más amplia de la dinámica educativa.

Por último, un aspecto resaltable en la investigación educativa de los últimos años es, a diferencia de décadas anteriores, la creciente presencia de estudios realizados en otros países como parte del aparato conceptual con el que se interpretan los hechos. Ello ha enriquecido notablemente la reflexión teórica y metodológica sobre el tema, permitiendo diferenciar aspectos globales de aquellos aspectos particulares en estrecha relación con las características locales. En este sentido, el desarrollo actual de la investigación educativa aporta nuevas herramientas conceptuales y aproximaciones metodológicas que pueden contribuir al desarrollo de la antropología y las ciencias sociales peruanas en general.

La educación de Rendón Willka

Fue después de la celebración de la primera siembra en los andenes nuevos que Rendón Willka decidió viajar a Lima. Había desempeñado dos cargos religiosos menores y obtenido el derecho a ser quinto regidor. Era el mozo que dirigía los trabajos comunales de la juventud, tanto de Lahuaymarca como en los que debían cumplir, por fuerza, en la villa de los señores, pero no bajaba a San Pedro, por acuerdo de los varayok', en estos casos.

Después que los vecinos lo expulsaron de la escuela, él siguió deletreando en su librito escolar; no dejó de escribir con un lápiz las mismas frases y aun logró agregar otras palabras del castellano que aprendió después.

Cuando ya era casi un mozo, un wayna, su padre había decidido enviarlo a la escuela pública de San Pedro. Fue el primer indio que se matriculó en la escuela de los vecinos. El inspector escolar y el gobierno no accedieron a la solicitud de los indios que sólo pidieron una maestra para Lahuaymarca, porque la comunidad construyó un local risueño, con ventanas grandes y un jardín en el que sembraron geranios y rosas blancas, únicas plantas "de los señores y de la iglesia" que podían resistir el clima de altura. Los Aragón de Peralta y todo el vecindario de San Pedro se opusieron a que se autorizara la apertura de la escuela de la comunidad.

– En eso nos diferenciamos de los indios. Si aprenden a leer ¿qué no querrán hacer y pedir esos animales? - dijo en un cabildo el propio alcalde.

– Los indios no deben tener escuela - sentenció el viejo señor.

Y no se discutió más el asunto. La palabra de Aragón de Peralta se cumplía en el distrito.

Por eso, el director de la escuela de San Pedro fue a consultar con el viejo señor si debía matricular al ya mozo Demetrio Rendón Willka, en la sección "Preparatoria".

– Si ya es mozo, admítalo. Los chicos lo harán correr. Aunque son porfiados estos indios no soportará las burlas de nuestros hijos. ¿No sabe usted que los niños son más crueles que los grandes, cuando quieren fregar o martirizar a los débiles?

– Bien señor – asintió el maestro. El padre de Rendón Willka agradeció al maestro por la admisión de su hijo en la escuela; le dijo que en ese mismo instante un comunero descargaba en la casa del director dos sacos de papas y otro de trigo y que los aceptara como humilde obsequio de su nuevo alumno.

Los estudiantes se asombraron de ver a un niño grande con un silabario en la mano y una bolsa para cuadernos, como la de los más pequeños escolares; sobre los cuadernos asomaba el marco de madera de un pizarrín...

– ¿Qué miran? Preguntó indignado el maestro. El era de una provincia lejana.

– Es un indio - dijo Pan corvo, alumno de último año.

– ¿Nunca habías visto otro? – le preguntó el maestro.

– En la escuela no. Va a apestar.

– No huele a nada señor – exclamó el pequeño que estaba sentado junto a Demetrio.

– En cambio, acaso tú, Pancorvo, hueles – dijo el maestro.

– Será, pues… pero no a indio.

Demetrio era mucho mayor que ese Pancorvo. Sin levantarse, el mozo comunero le obsequió al pequeño que lo defendió una moneda de oro, un quinto de libra que tenía guardado en una bolsita color de arco iris.

– Para que juegues, pues, niñito – dijo.

Todos los muchachos se reunieron más estrechamente junto a Demetrio. El pequeño, un De la Torre, no se decidía a recibir la moneda. Demetrio la puso en una de las manos del niño e hizo que cerrara los dedos hasta formar un puño.

– ¡Quinto! !Bonito! – dijo en castellano.

– ¡ Ya! A sus sitios – ordenó el maestro, aprovechando el desconcierto de Pancorvo y de sus camaradas.

Los alumnos obedecieron en silencio, pero observaban con frecuencia a Demetrio, que con la ayuda de su amigo recién conquistado, pronunciaban las letras en voz alta, como todos. Pocas semanas después, bien aleccionados por sus padres, los estudiantes mayores empezaron a hostilizar al indio, especialmente durante los recreos. Cierta mañana, ya en el mes de septiembre, lo rodearon varios de estos.

– ¿Y para mí no tienes un "quinto", oye Willka? Eres bestia. Mira, tan viejote y en "Silabario" le dijo uno de ellos.

– Lee en quechua, animal. ¿No ves que no sabes castellano? "A, Bi, Ci ... ", Se dice Be, Ce.

– La boca del indio no puede. – le dijo otro.

Demetrio se sentaba bajo un triste arbolito de lambras que, increíblemente, había logrado crecer en una esquina del patio de recreo, defendido por un muro de piedras y barro que los niños de segundo grado levantaron el año anterior, en noviembre. Se sentaba sobre el muro y formaba pareja con el árbol, que había vencido la furia del sol, de los escolares más avanzados y destructores, y de las heladas.

– A, Bi, Ci, Chi, Di, Ifi ... – le gritaron en coro, varios muchachos.

Se reían delante de él. Pero Demetrio no les oía. Entonces, un Brañes, le sacó del bolso el pizarrín; lo arrojo al suelo y lo destrozó a pisotones. Demetrio no hizo sino apretar los músculos de su rostro.

– ¡Maricón! ¡Cobarde! ¡Indio! – vociferaba el Brañes, un niño como de 14 años.

Demetrio se puso de pie, y Brañes iba a huir, porque la sombra del indio se levantó de repente sobre su cabeza. Pero Demetrio, sin mirar al crío del señor, se dirigió hacia el salón de clases, vació. Se sentó en el sitio de poyo que le correspondía...

Demetrio permaneció solo, un rato en el salón vacío, sin carpetas ni cuadros históricos, ni mapas. Vio aparecer a su amigo De la Torre acompañado de dos pequeños. Se le acercaron a paso rápido. Gallegos, el mayor de los tres, depositó sobre las rodillas de Demetrio el marco roto del pizarrón.

– ¡Demetrio! ¡Demetrio! –le dijo...

Brañes y Pancorvo irrumpieron en el salón. Quedaron paralizados al descubrir a De la Torre con la cabeza apoyada en el cuerpo del mozo; el marco roto sobre sus rodillas y los otros dos niños contemplando felices al comunero. Este no se atrevió ya a abrazar a los niños; hizo frente a los dos jovencitos, detrás de los cuales aparecieron otros más.

Pancorvo se decidió. Se acercó al grupo, resguardado por sus compañeros que los siguieron.

–¡K'echa De la Torre –dijo–. Te vendiste por un quinto de libra. Y tú, otro De la Torre, muerto de hambre, más que ese maricón Gallegos.

Ya Demetrio entendía el castellano; en pocos meses había aprendido a deletrear. Sintió que los niños que estaban a su lado se aterrorizaron. Gallegos se levantó.

– ¡Maricón tú! – le dijo a Pan corvo –. ¡Gallina tú! Yo también hambriento. Peor es ser gallina.

Pancorvo le dio un puñetazo en la boca al niño. Pero no tuvo tiempo de huir. Demetrio lo agarró del cuello. Lo levantó en el aire, mientras pataleaba y lo arrojó contra el poyo.

– ¡Excremento del diablo! le gritó en quechua.

Los otros fugaron, no hacia el patio de recreo, sino al corredor que daba a la plaza.

Cruzaron despavoridos el campo. Pancorvo no podía levantarse del suelo, y empezó a llorar a gritos [...] Pan corvo escuchó pasos en el corredor de la escuela y empezó a llorar nuevamente a gritos. –¡Me ha roto algo! ¡Estoy mal! – clamaba.

Lo encontraron derrumbado sobre el poyo, su padre y el alcalde, el gobernador, el varayok' de turno, dos vecinos más y un mestizo, apellidado Martínez, que irrumpieron en la sala. – ¡Haga salir a los niños! – ordenó el gobernador al maestro.

El maestro obedeció. Pero los De la Torre y Gallegos, el herido, no se movieron, permaneciendo junto a Demetrio...

– Martínez: quince azotes bien dados no sólo en las nalgas, dale unos tres en la cabeza, aunque le caiga algo al varayok'. Se ha atrevido a golpear a dos niños.

– ¿A quiénes dos? – preguntó el maestro.

– ¡Usted se calla! Ya, Martínez.

El mestizo sacó un azote trenzado, con pequeñas puntas de plomo, que traía oculto bajo su poncho.

Y azotó al indio escolar bajo la sombra del salón principal de la escuela, delante del maestro. A los seis u ocho azotes empezó a rezumar sangre sobre la bayeta blanca con que los indios jóvenes de Lahuaymarca se vestían.

– ¡Ya no papá! ¡Ya no! –Pidió el niño Pancorvo, lanzándose sobre el mestizo–. ¡Martínez, ya no! ¡Ustedes, ustedes me dijeron que lo ofendiera, que lo fregara todos los días! ¡Ustedes, pues papá!

E intentó detener al mestizo arrastrándolo con todos sus fuerzas por un extremo del poncho. Su propio padre lo contuvo apartándolo con los brazos.

– ¡Cinco más! – ordenóel alcalde.

– ¡Maestro! ¡Usted, pues! –Dijo gimiendo el mozuelo.

– Ellos saben. Responderán ante Dios– dijo el maestro.

– Sabemos y responderemos –contestó el alcalde.

Los últimos tres azotes los dirigió Martínez a la cabeza del indio. Acertó bien, porque el azote era de los medianos, y rompió el cuero cabelludo del mozo; de esas heridas brotó más sangre. El niño Pancorvo ya estaba de rodillas. Cuando el varayok' soltó a Demetrio, el joven indio se dirigió al poyo, levantó con gran cuidado el marco destrozado de su pizarrín y su montera; sin mirar a nadie, ni a su varayok', salió por la puerta principal de la escuela, hacia la plaza.

Cuando tocaban "las doce", él subía la montaña, con el sol en su apogeo.

– Nada –exclamó Pancorvo, el padre-o Es como no hacer nada. Se ha ido tranquilo. Es como si la sangre no fuera sangre para ellos, aunque no se atreverá a volver a la escuela [...] En tres, cuatro años, los vecinos se olvidaron del "incidente" escolar de Rendón Willka [...] Los comuneros no dieron ninguna muestra de indignación por el suceso. Guardaron calma y se comportaron como si nada especial hubiera ocurrido. El padre de Rendón Willka fue elegido alcalde mayor por los indios y cumplió sus obligaciones como todos, con dignidad y sumisión. Pero cuando Demetrio esperaba al camión en la carretera, lo acompañó el cabildo en pleno. Luego que subió al carro y arrancó la máquina rumbo a Lima, las mujeres cantaron un harawi que compuso el propio alcalde mayor de Lahuaymarca:

Ama k'onk'ankichu,

amapuni k'onk'anichu:
yawarpa 'mi ripukunki
Yawarpak'mi kutimunki
allpachask'a;
anka hina manchay k'auak'
mana pipa aypanan rapra.
No has de olvidar, hijo mío,
jamás has de olvidarte:
vas en busca de la sangre,
has de volver para la sangre,
fortalecido;
como el gavilán que todo lo mira
y cuyo vuelo nadie alcanza.

Extracto de: Arguedas, José María. *Todas las sangres. Obras Completas*. Tomo IV. Editorial Horizonte, Lima, 1983. Pp. 61-67.

BIBLIOGRAFÍA

Alberti, Giorgio y Julio, Cotler

1972 *Aspectos sociales de la educación rural en el Perú*, Serie Perú Problema N°8, IEP, Lima.

Amazonía Peruana N° 18.

1989 Número especial sobre Educación. Diciembre, Vol. IX. CAAAP, Lima.

Ames, Patricia

1996 *Los niños también se dan cuenta: Imagen de la violencia, el terrorismo y la política desde los niños de Collique*. Tesis para optar el título de licenciada en antropología, PUCP, Lima.

1999 *Mejorando la escuela rural: tres décadas de experiencias educativas en el Perú*. Documento de trabajo W 96, Instituto de Estudios Peruanos.), Lima.

Anderson, Jeaninne.

1987 "Imágenes de la familia en los textos y vida escolares" En: *Revista Peruana de Ciencias Sociales* Vol. 1, N° 1, FOMCIENCIAS. Lima

1994 *La socialización infantil en comunidades andinas y de migrantes urbanos en el Perú*. Documento de trabajo. Proyecto de innovaciones pedagógicas no formales N° 1. Fundación Bernar Van Leer – Ministerio de Educación. Lima

Ansión, Juan

1986 "La escuela asustaniños o la cultura andina ante el saber de occidente". En: *Páginas*, Revista del centro de estudios y publicaciones (CEP), Vol. XI, n° 79, setiembre. Lima.

1989 *La escuela en la comunidad campesina*. Proyecto escuela, ecología y comunidad campesina, FAO-Suiza. Ministerio de Agricultura. Lima.

Ansión, Juan; Daniel Del Castillo; Manuel Piqueras e I. Zegarra

1992 *La escuela en tiempos de guerra*. Ceapaz. Lima.

Ansión, Juan y Madeleine Zúñiga

1997 *Interculturalidad y educación en el Perú*. Foro Educativo, Lima.

Ansión, Juan; Alejandro Lazarte; José Rodríguez; Silvia Matos y Pablo Vega Centeno

1998 *Educación: La mejor herencia*. PUCP; Lima.

Argüedas, José María

1989 "Algunas observaciones sobre el niño indio actual y los factores que modelan su conducta". En: Montero, Carmen. *La escuela rural: variaciones sobre un tema*. Proyecto Escuela, Ecología y Comunidad Campesina, FAO, Lima.

Ashanga, Gabriel; Rosa Vera, Gloria San Román y Lucas Tushupe

1989 "Catorce años de educación bilingüe en la Amazonía: Análisis y Prospectiva". En: *Amazonia Peruana* N°18, Lima.

Bedoya, Roberto; Daniel Tavares; Rosa aguilera; Teodulio Grandes; Agustín Ruiz y Zenón Pashanaste.

1989 "El programa de formación de profesores indígenas de la universidad nacional de la Amazonía Peruana". En: *Amazonia Peruana*, N°18, Lima.

Belaunde, Víctor Andrés.

1978 *La realidad nacional*, PUCP, Lima.

Bergli, Agot (comp)

1990 *Educación Intercultural*. ILV-Ministerio de Educación, Lima

Bourdieu, Pierre y Jean-Claude, Passeron

1981 *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema educativo*. Editorial Laia, Barcelona.

Büttner, Th. Thomas

1989 *La rojez de anoche desde la cabaña*. Ed. Colmillo Blanco, Lima.

Callirgos, Juan Carlos

1995 *La discriminación en la socialización escolar*. Separata PUCP, Lima.

Celestino C., Olinda

1972 *Migración y cambio estructural. La comunidad de Lampián*. IEP, Lima

Chiroque, Sigfredo

1990 *Mapade la pobreza educativa en el Perú*. Serie Aula de Cristal N°l, Instituto de Pedagogía Popular,

Lima Degregori, Carlos Iván y Jürgen, Golte

1973 *Dependencia y desintegración estructural en la comunidad de Pacaraos*. IEP, Lima

Degregori, Carlos Iván.

1985 *Sendero Luminoso. I. Los hondos y mortales desencuentros. II. Lucha armada y utopía autoritaria*. Documento de trabajo N° 4 y 6, IEP, Lima

1986 "Del mito de Inkarri al mito del progreso: poblaciones andinas, cultura e identidad nacional". En: *Socialismo y Participación* n°. 36, Lima

1989 *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*. El zorro de abajo ediciones, Lima.

1990 *El surgimiento de Sendero Luminoso*, IEP, Lima

1991 "El contexto de la educación bilingüe". En: Pozzi-Escott, Inés, Madeleine Zúñiga y Luis Enrique López (eds) *Educación bilingüe intercultural. Reflexiones y desafíos,* FOMCIENCIAS, Lima.

Deustua, Alejandro

(1904) "El problema pedagógico nacional". En: Montero, C.(1990). *La escuela rural: variaciones sobre un tema*.

Encinas, José Antonio.

1932 *Un ensayo de Escuela Nueva en el Perú*. Ed. Minerva, Lima.

Fernández, Hernán y Carmen Montero

1982 *Desigualdades en el acceso a la escuela. Análisis de la cobertura y el atraso escolar*. INIDE, Ministerio de Educación, Lima.

Fuenzalida, Fernando; Teresa Valiente; José Luis Villarán; Jürgen Golte; Carlos Iván

Degregori y Juvenal Casaverde.

1982 *El desafío de Huayopampa. Comuneros y empresarios*. IEP, 2° ed., Lima.

Geertz, Clifford

1990 *La interpretación de las culturas*. Gedisa, 4a. reimpresión, Barcelona.

Goffman, Erving

1971 *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu editores, Buenos Aires.

Gonzales Prada, Manuel

(1904) "Nuestros Indios". En: *Horas de lucha*. Editores Latinoamericanos, Lima

Guallart, José María

1989 "Un proyecto de educación bilingüe bicultural en el alto Marañón" En: *Amazonia Peruana* N°18, Lima.

Heise, María y Carlos Iván Degregori

1977 *"Contenidos ideológicos de la Reforma educativa y su influencia en las aulas rurales"*. En: *Tarea* N° 19/20, Lima

Heise, María

1989 "El Proyecto de educación bilingüe bicultural para los ashaninkas del río Tambo" En: *Amazonia Peruana* N°18,

Lima.

Holmberg, Alan.

1965 *Vicos: Método y práctica de antropología aplicada*. Estudios Andinos, Lima

Hornberger, Nancy.

1989 *Haku yachaywasiman: La educación bilingüe y el futuro del quechua en Puno*. GTZ, PEBP. Lima

Jung, Ingrid et al.

1989 *Aprendiendo a mirar: una investigación de lingüística aplicada y educación*. PEB-Puno, UNA. Lima

Kapsoli, Wilfredo.

1980 *El pensamiento de la Asociación Pro-Indígena*. Centro Bartolomé de Las Casas. Cusco

Kocchiu Yi, Daysi

1993 *Representaciones sociales del profesor rural (El caso del distrito de Ollantaytambo)*. Tesis para optar el grado de magister en antropología, PUCP, Lima

López, Luis Enrique

1984 "Tengo una muñeca vestida de azul" En: *Autoeducación. Revista de educación popular* n° 10/11, mayo-setiembre, Lima.

1996 "No más danzas de ratones grises. Sobre interculturalidad, democracia y educación" En: Godenzzi, Juan Carlos (ed.) *Interculturalidad y educación en los Andes y la Amazonia*. Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco.

1996a "Donde el zapato aprieta: tendencias y desafíos de la educación bilingüe en el Perú" En: *Revista Andina*, año 14, n° 2, diciembre 1996. Centro Bartolomé de las Casas, Cusco.

López de Castilla, Marta

1989 *Ser Maestro en la amazonia*. Instituto de Pedagogía Popular, Lima

Llosa, Eleana

1986 *La escuela rural andina en Ocongate*. Tesis, PUCP, Lima

Mariátegui, José Carlos.

1988 *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Edit. Amauta, Lima.

Maurial, Mahia

1993 *El impacto de la educación escolarizada y no escolarizada en la comunidad de Callatiac, valle del Vilcanota, Cuzco*. Tesis para optar el título de licenciada en antropología, PUCP. Lima

Mendoza, Miluska

1990? *Gestión compartida de la familia y los profesores en una propuesta de educación para el medio rural del sur andino: Balance de la experiencia educativa "Vínculo escuela-comunidad" del proyecto escuela Ecología y Comunidad Campesina*, Centro Bartolomé de Las Casas, Cusco.

Montero, Carmen

1990 *La escuela rural: variaciones sobre un tema*. Proyecto Escuela, Ecología y Comunidad Campesina. FAO, Lima.

Montero, Carmen; Patricia Oliart; Patricia Ames; Zoila Cabrera y Francesca Uccelli

1999 "La escuela rural: estudio para identificar modalidades y prioridades de intervención". Informe final de investigación (rns). Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

Montoya, Rodrigo

1979 *Producción parcelaria y universo ideológico. El caso de Puquio*.

Mosca Azul, Lima.

1980 *Capitalismo y no capitalismo en el Perú*, Mosca Azul de. Lima

1990 *Por una educación bilingüe en el Perú*, CEPES-Mosca Azul, Lima.

Muñoz, Fanny
1990 "Observando el aula: la etnografía y la investigación educativa". En: *Debates en Sociología* N° 17, Lima.

Oliart, Patricia (ed.)
1995 *¿Todos igualitos? Género y Educación*. PUCP, Lima.

Oliart, Patricia
1996 *¿Amigos de los niños?: Cultura académica en la formación del docente de primaria*. Documento de Trabajo, GRADE. Lima.
1997 *Determinantes económicos, culturales y educacionales de la escolaridad infantil en las zonas rurales de la Sierra peruana*. Documento interno, IEP, Lima.

Ortiz, Alejandro y Jorge Yamamoto
1996 *Un estudio sobre los grupos autónomos de niños a partir de un trabajo en Champacchocha, Andahuaylas*. Documento de trabajo. Proyecto de innovaciones pedagógicas no formales N° 1. Fundación Bernar Van Leer-Ministerio de Educación, Lima.

Ortiz, Alejandro
1971 "¿Por qué los niños no van a la escuela?" En: *Educación. La revista del maestro peruano*. Ministerio de Educación, Año II, N°7, Lima.
1989 "Patrones de crianza y parentesco en los Andes". En: *Anthropologica* N° 7, PUCP, Lima.

Portocarrero Gonzalo y Patricia Oliart
1989 *El Perú desde la escuela*. Instituto de Apoyo Agrario, Lima.

Portocarrero, Gonzalo
1990 *La discriminación en la escuela. Un estudio de caso*. Meca, Lima.

Portugal, José

1988 *El niño indígena*. CONCYTEC, Lima.

Pozzi-Escot, Inés.

1989 "La discriminación étnico cultural en la escuela peruana." En: *Amazonia Peruana* N°18, Lima.

Pozzi-Escott, Inés, Madeleine Zúñiga y Luis Enrique López (eds)

1991 *Educación Bilingüe Intercultural. Reflexiones y desafíos*. FOMCIENCIAS. Lima.

Pozzi Scott, Inés y Javier Zorrilla

1994 "Educación Rural: Estado de la Cuestión y perfiles de una propuesta en atención a un proyecto educativo nacional". En: *Protagonistas de la educación urbana y rural en el Perú*. Foro Educativo. Lima

Prado Pastor, Ignacio (ed.)

1979 *Educación Bilingüe: una experiencia en la Amazonia Peruana*. Lima

Rocwell, Elsie; Ruth Mercado; Héctor Muñoz; Dora Pellicer y Rafael Quiroz

1989 *Educación bilingüe y realidad escolar: un estudio en escuelas primarias andinas*. PEB-Puno, Lima

Rocwell, Elsie

1991 "Ethnography and critical knowledge of education in Latin America". En: *Prospects*, v.21, n° 2, París.

Schütz, Alfred

1974 *Estudios sobre teoría social*. Amorrortu Editores, Buenos Aires.

Soria, Laura

1993 *Pautas y prácticas de crianza de niños de* 3 *a* 5 *años: Caso Villa El Salvador*. Tesis para optar el grado de Licenciada en Antropología, PUCP, Lima.

Tovar, Teresa; Emilio Morillo y Luis C. Gorriti

1989 *Ser maestro: Condiciones del trabajo docente en el Perú*. DESCO-UNESCO, Lima.

Tovar, Teresa

1995 "Pídele el cuaderno a una alumna aplicada. La niña en la escuela mixta". En: Oliart, Patricia (ed) *¿Todos igualitos? Género y Educación*. PUCP, Lima.

1998 *Sin querer queriendo: investigación sobre cultura docente y género*. TAREA, Lima

Trapnell,

Lucy 1989 "El programa de formación de maestros bilingües de la Amazonía peruana" En: *Amazonia Peruana* N°18, Lima. "25

1986 años de educación Bilingüe en la Amazonía Peruana". En: Gasche, J y Arroyo, J. *Balances Amazónicos. Enfoques Antropológicos*, CIAPP, UNAP, Iquitos.

1991 "Una alternativa en marcha: la propuesta de formación magisterial de AIDESEP". En: Pozzi-Escott, Inés, Madeleine Zúñiga y Luis Enrique López (eds) *Educación Bilingüe Intercultural. Reflexiones y desafíos*. FOMCIENCIAS, Lima.

Trudell, Bárbara

1989 "El Instituto Lingüístico de Verano y la educación Bilingüe en el Perú: una perspectiva". En: *Amazonia Peruana* N°18, Lima.

Uccelli, Francesca

1996 *Socialización Infantil a través de la familia y la escuela. Comunidad Campesina Santa Cruz de Sallac*. Tesis para optar el título de licenciada en antropología, PUCP, Lima.

Valiente, Teresa

1988 *Las ciencias histórico sociales en la educación bilingüe: el caso de Puno*. GTZ, Lima, Vasconi, Tomás

1967 *Educación y cambio social*. Centro de estudios socioeconómicos. Facultad de ciencias económicas,

Universidad de Chile. Cuaderno 8, Santiago.

Vásquez, Mario

1965 *Educación rural en el callejón de Huaylas: Vicos*. Editorial Estudios Andinos, Lima.

Vásquez Bronfman, Ana e Isabel Martínez

1996 *La socialización en la escuela: una perspectiva etnográfica*. Paidós, Barcelona.

Vega, Juan Fernando

1995 *Las pequeñas escuelas rurales*. Ministerio de Educación, Lima.

Willis, Paul

1981 *Learning to labour: How working class kids get working class jobs*, Columbia University Press, New York.

Zúñiga, Madeleine

1991 "La Universidad de San Marcos y la educación bilingüe en Ayacucho en la década del 80". En: Pozzi-Escott, Inés, Madeleine Zúñiga y Luis Enrique López (eds) *Educación Bilingüe Intercultural. Reflexiones y desafíos*. FOMCIENCIAS, Lima.

Zutter, Pierre de

1989 "El sistema educativo andino". En Montero, Carmen. *La escuela rural: variaciones sobre un tema*. Proyecto Escuela, Ecología y comunidad campesina, FAO, Lima.

Capítulo 10

MOVIMIENTOS SOCIALES Y ESTADO. EL CASO DE LAS RONDAS CAMPESINAS DE CAJAMARCA Y PIURA

Carlos Iván Degregori María Ponce Mariños

Hace 25 años, los campesinos de Cajamarca y la sierra de Piura vivían con los nervios de punta. El robo de ganado, e incluso de animales domésticos, se había generalizado de tal forma que nadie confiaba ni en su propia sombra. Las bases mismas de la vida en común empezaban a resquebrajarse. Un campesino piurano lo cuenta de manera elocuente: *"Ya no había vida, y ¿qué hacíamos? Si nos robaban teníamos que robar, si no, nos quedábamos sin nada"* (Huber 1995:46).

La Reforma Agraria había llegado como una ola y por entonces comenzaba a retirarse, llevándose consigo las viejas estructuras del poder terrateniente, pero sin dejar nada en su lugar. En ese cierto vacío de poder, los abigeos hacían de las suyas: corrompían autoridades, se aliaban con policías y compraban jueces. No había autoridad a quien reclamar. Pero en 1976, en el caserío de Cuyumalca, Chota, se conformó la primera *ronda campesina*. La nueva forma de organización se expandió rápidamente por toda la región y luego, con menor fuerza, por otras partes de la sierra[1]. En un país que se hundía en una espiral de violencia política, las rondas campesinas fueron capaces de controlar el abigeato con un mínimo de violencia, se convirtieron en organismo de justicia alternativa y

proporcionaron identidad y autoestima a pequeños propietarios rurales en regiones donde las comunidades, tradicional repositorio de la identidad campesina / indígena, habían casi desaparecido desde hacía mucho tiempo. Con los años, las rondas se convirtieron en "el dato más significativo del panorama rural peruano en la década del 80" (Bonifaz 1991: 165) y en "uno de los movimientos rurales más grandes y duraderos de las postrimerías del S.XX en América Latina" (Starn 1991:14).

El surgimiento de las rondas coincidió con el interés de las Ciencias Sociales por los denominados 'nuevos movimientos sociales' y al mismo tiempo lo incrementó[2]. Permitió, asimismo, que la antropología entrara a tallar en una discusión que hasta ese momento había sido desarrollada por otras ciencias sociales[3]. En los años siguientes fue conformándose toda una literatura en torno a las rondas, de la que daremos cuenta[4].

1. Sobre el origen de las rondas campesinas

Una serie de factores confluyen en el surgimiento de las rondas campesinas. La crisis económica, el abigeato, la corrupción de la justicia y el vacío de autoridad estatal aparecen mencionados de modo prácticamente unánime en los estudios. Starn (1991 :38) añade otra razón: "la recompensa cultural que en el campo norteño tiene el ser rudo, terco y temerario". Luego menciona razones locales como la participación de activistas del P.C. del P. "Patria Roja" en Chota; el apoyo de la iglesia en Hualgayoc; el fenómeno del Niño en Piura (ibid.:39-41). Huber y Apel (1990) se explayan sobre esto último. Entre 1982 y 1983 el Niño ocasionó grandes pérdidas en la producción y la infraestructura económica de la región. Si bien el abigeato constituía desde antes un problema endémico, con el Niño la situación se tornó insostenible, pues las bandas de abigeos tejieron sus redes de corrupción hasta las mismas instancias policiales y judiciales. Por su parte, el pequeño robo se volvió práctica cotidiana entre la población. A todo esto se sumó la

inexistencia de comunidades u otras instituciones capaces de estructurar un orden. Como señala Huber (1995: 121-2):

> *"Las rondas campesinas surgen en una región abandonada por el Estado. Esta ausencia, sin embargo, no es ninguna peculiaridad de la sierra norte...Lo peculiar en la sierra norteña es más bien que los campesinos no contaron con mecanismos sociales propios para contrarrestar este vacío de autoridad y sus consecuencias... La ausencia de un organismo regulador se manifestó sobre todo en la vida cotidiana; la región era afamada por peleas sangrientas y hurtos de ganado, que aumentaron después del retiro de los hacendados".*

Gitlitz y Rojas (1991) muestran que a pesar del abandono estatal, en el surgimiento de las rondas cajamarquinas jugaron un papel importante actores que eran parte de los últimos eslabones de la cadena de poder estatal: las autoridades de los caseríos y anexos (tenientes gobernadores), algunas autoridades policiales e incluso subprefectos, cuyo apoyo fue importante para vencer la resistencia campesina a constituir rondas. Por su parte, un trabajo de José Pérez Mundaca (1992) incorpora una perspectiva histórica y relaciona el surgimiento de las rondas con antiguas formas de organización antiabigea tales como las *guardias rurales* y las *rondas de hacienda*. Así, la primera ronda se formó en 1976 en el mismo lugar, Cuyumalca, donde un siglo atrás había surgido la primera guardia rural. Pero las guardias y las rondas de hacienda se organizaban por iniciativa e interés de los terratenientes. En ese sentido la memoria de esas organizaciones ha servido para construir una nueva forma de organización, en este caso campesina. Habría que advertir, sin embargo, que no se pueden enfatizar demasiado las continuidades, debido a los grandes cambios producidos entre un siglo y otro en el norte andino.

En todo movimiento social hay sectores que toman la iniciativa para organizar la acción colectiva, que asumen mayores responsabilidades y, tendencialmente, devienen dirigentes y pueden obtener también los mayores beneficios simbólicos (status, reconocimiento, legitimidad) y a veces materiales. ¿Quiénes son los más interesados en la conformación de las rondas? Según Pérez Mundaca (1992; 1996), anclado en una visión clasista de la diferenciación campesina, en Cajamarca son los "campesinos ricos" los que impulsan la creación de las rondas dado que esta organización representaba un mecanismo de defensa de la propiedad privada. Pérez sostiene que son los ganaderos acomodados quienes más ganan con la conformación de las rondas, por la: "apropiación inadvertida a su favor de una parte del trabajo que, en función de la ronda, despliega el resto de campesinos" (Pérez Mundaca, 1996: 17). Esta postura es interesante e ilumina aspectos descuidados por otros analistas. Sin embargo, habría que precisar que más allá de los factores de orden estrictamente económico, el reclamo y la necesidad de orden incluía a todo el campesinado; asimismo, la identidad rondera que surge a partir de la acción colectiva involucra también a amplios sectores y no sólo a los 'campesinos ricos'.

Huber (1995:84) afirma que en el surgimiento de las rondas "las desigualdades en la propiedad son, a lo sumo, secundarias" y lo sustenta de manera convincente:

> *"Al menos para la primera fase de las rondas, cuando se trató casi exclusivamente de combatir el abigeato, las coincidencias de intereses entre pobres y acomodados eran obvias. Un campesino al cual le quitan su único carnero resulta, en términos relativos, más perjudicado que un ganadero, el cual pierde la mitad de sus sesenta cabezas"*.

La situación varía cuando las rondas pasan de combatir al abigeato a desplegar "su potencial para *formar sociedad"*. Huber se refiere al

momento en que las rondas asumen otros roles, por ejemplo, la administración de justicia. Allí los dirigentes pueden usar su influencia para convertirse en caudillos, más aún cuando. la dirigencia está en manos de los más pudientes y el prestigio social de las rondas se une al poder económico. Pero incluso entonces, en la sierra de Piura, ni los más pudientes campesinos han logrado nunca el predomino alcanzado por ejemplo en el Cusco por los mestizos o en Puno por los administradores de empresas asociativas después de la Reforma Agraria (*ibid.:* 86)[5] .

2. Sobre la naturaleza y potencial de las rondas

Las ciencias sociales post-marxistas, en busca de sujetos y movimientos sociales capaces de construir una nueva sociedad, tendieron a veces a idealizar los movimientos sociales corno ejes para la "fundación de un nuevo orden"[6]. En el caso de las rondas, en un corto artículo Sinesio López (1984) recalca "el protagonismo del campesinado organizado", que daría como resultado la construcción de un nuevo estado democrático. y la destrucción del viejo estado que históricamente impidió a las comunidades los medios autónomos para la administración de justicia. En otra parte de su artículo, López asigna al campesinado una "enorme capacidad de crear organizaciones democráticas y revolucionarias como son las rondas campesinas" (López, 1984: 19). Otra visión idealizada se encuentra en un artículo de Bruno Revesz, que remarca la solidaridad en la organización ronderil: "Hoy en día y desde varios años, las rondas son consenso, las rondas son solidaridad en la vida cotidiana, las rondas son la expresión privilegiada de lo comunitario andino en los andes del norte" (1 989: 115).

No dejan de ser injustas las referencias a Sinesio López y Bruno Revesz, en tanto sus artículos son más bien periodísticos. Es conveniente tener en cuenta, además, el contexto. en el cual escriben éstos y otros autores. Quienes tendieron a idealizar las rondas lo hicieron a principios de la década de 1980, en un clima de efervescencia social y desde posiciones

de izquierda crítica, que buscaban articular su propuesta con ese auge de movimientos sociales y contrarrestar la tendencia a la elitización y "parlamentarización" de la política. En todo caso, existió una tendencia a asignarle a las rondas objetivos que estaban más allá de sus fuerzas. Por otro lado, se tendió a enfatizar unilateralmente los lazos de solidaridad y comunitarismo.

Al imaginarlas enfrentadas directamente al Estado, algunos autores adjudicaron a las rondas retos y objetivos que nunca estuvieron en su plataforma. En realidad, como señalan Huber y Apel (1990:72) las rondas tratan más bien de "cerrar la brecha entre el Estado y los sectores populares, tratan de acercarse al Estado". También desde el Estado algunos funcionarios trataron de cerrar esa brecha pues, como afirman Gitlitz y Rojas, algunos subprefectos y gobernadores apoyaron la organización de las rondas.

Los enfrentamientos se dan con los representantes del gobierno y el poder judicial, pero: "el Estado mismo hasta ahora no es considerado como enemigo, sus normas no son cuestionadas". Que los campesinos de Piura, sin tener la preparación, la base legal y la experiencia organizativa necesaria, asumieran ciertas funciones del Estado expresa según ellos esa vocación de cerrar brechas entre Estado y sociedad pero, al mismo tiempo, reflejan también la "informalización del Perú" (Huber y Apel 1990). Paradójicamente, esa "informalización" que los coloca al margen del Estado, se produce porque los campesinos tratan de cumplir *expressis verbis*–para usar el término de Huber– los ideales de la Constitución del Estado. Implícitamente, hay entonces en el accionar de las rondas un reclamo ciudadano. Orin Starn expresa conceptos similares de manera rotunda:

> *"Al desafiar el monopolio estatal en la administración de justicia, el movimiento exhibe un vigoroso componente antiestatal. Pero el radicalismo de las rondas, como el de tantos otros movimientos*

campesinos, va unido a un sentimiento de respeto a la ley y al Estado. La gran mayoría de ronderos se percibe en lucha por la remoción de funcionarios corruptos, no por el derrocamiento del gobierno" (Starn 1991: 56).

Bonifaz (1991: 169-170) coincide también con esta visión: "Los campesinos repudian las leyes, a las que en general juzgan buenas, sino a los que las defienden y las aplican mal: los policías, los jueces y el fiscal". Alonso Zarzar (1991) cuestiona también las interpretaciones idílicas de las rondas y remarca que es necesario un alejamiento subjetivo frente al objeto de estudio para así evitar "la caída en el mero discurso ideológico". Su cuestionamiento lo hace desde una visión más general de la sociedad peruana y la crisis de legitimidad del estado. Así, según el autor:

"[las rondas campesinas] forman parte de esa anomia que afecta al país en su conjunto –un proceso gradual de descomposición que arrastra al estado y al tejido social por igual– en la medida que propician conductas sociales que no sólo retan y suplantan las funciones de! estado –y contribuyen en esa forma con su paulatino desquiciamiento– sino que se atribuyen funciones que la sociedad civil ha excluido de su propio ámbito para reservarlas al estado (...) el surgimiento y la consolidación institucional de las rondas constituyen en sí mismos una muestra muy acabada de ese proceso de descomposición general" (Zarzar, 1991:153).

En realidad, a pesar de advertir contra los riesgos de la ideologización, Zarzar se encuentra también atrapado en otra ideología, de rasgos aristocratizantes, que siente horror ante los nuevos actores que irrumpen en el escenario nacional y los etiqueta de anómicos, cuando quizás estuvieran contribuyendo a construir un orden más democrático. Oscar Castillo, sociólogo, lo expone de manera muy clara:

> *"El primer punto es determinar si alguna vez el Perú fue un país integrado y si hubo un Estado que representó e! interés público porque, en la concepción de Durkheim, la anomia como concepto alude a sociedades con características muy precisas, a sociedades integradas en las que luego, por diversos motivos, los individuos que las integran se desadaptan o entran en conflictos con las normas vigentes..."* (1993: 19).

Por su parte, en respuesta directa a Zarzar, Huber advierte que si las rondas se atribuyen fu1nciones que la sociedad civil ha excluído de su ámbito para reservarlas al Estado, es porque "el Estado ha desestimado esta 'reservación'" (1995:123). La crítica de Zarzar se enmarca en un contexto de crisis nacional y desmovilización política de los sectores subalternos, tanto en la ciudad como en el campo, que generó un clima intelectual signado por la incertidumbre y el Escepticismo[7]. Como parte de ese clima, Zarzar rebaja el potencial de las rondas por la participación de agentes 'externos' en su conformación. Así, nos dice que el origen campesino de las rondas:

> *"...no debe confundirse con un origen autónomo, en la medida en que quienes impulsaron su formación fueron los propios tenientesgobernadores y, al comienzo, con el apoyo de las autoridades provinciales; al poner énfasis en el origen campesino gruesamente señalado, se pierde de vista la importancia de los actores específicos"* (l991: 108).

Sin embargo, Zarzar pierde de vista otras cosas. Los tenientes-gobernadores, por ejemplo, si bien constituyen por un lado el último eslabón de la cadena de autoridades estatales, y aun cuando cuentan en algunos casos con instrucción universitaria, no son ajenos a la realidad del campo. Al colocarlos en un plano externo, Zarzar pierde de vista que

forman parte activa de la vida cotidiana de esas comunidades al punto de verse perjudicados por problemas como el abigeato[8]. Lo que está en cuestión, por tanto, son las propias dicotomías excluyentes: internos / externos, autonomía / subordinación. Para Starn, el activismo de los campesinos norteños representaría la creación de modos alternativos de identidad política donde las influencias externas son reinterpretadas por los propios actores ronderos, los cuales nunca dejaron de encontrarse influenciados por "las múltiples interconexiones entre la ciudad y el campo". Así:

> *"Los pobladores rurales no viven en un 'mundo andino' separado. Habitan más bien en uno de los nudos de un activo circuito que conecta ciudad y campo, Lima y provincias, costa, sierra y selva a través de un flujo constante de bienes, ideas y personas* (1991:45).

El problema se acentúa cuando vemos dos actores muy importantes en el caso de las rondas: los partidos políticos y la iglesia católica. El intenso trabajo pastoral de la Iglesia y las comunidades cristianas de la región contribuyó en la formación de los futuros líderes de los caseríos en Bambamarca. Asimismo, el obispado de Cajamarca a través de Monseñor Dammert acompañó la formación y desarrollo de las rondas. Sin embargo, Zarzar (1991) encuentra en esta relación una dependencia de las rondas no sólo con la Iglesia sino también con las ONGs (de desarrollo, porque: "A pesar de sus logros, las enormes carencias que los rodean los llevan a aceptarla necesidad de contar con el apoyo de los agentes externos" (1991:151). Esto se manifestaría con claridad en el cambio de objetivos, de una organización antiabigea a una que propone planes de desarrollo local. Tal grado de desarrollo organizativo, según el autor, no puede ser posible en grupos humanos que por su pobreza no son capaces de articular organización alguna". Este énfasis en la falta de capacidad de ser actores de su propio destino (*agency)* de los campesinos corresponde a una visión

tradición al del campesinado. Después de todo, quién no tiene carencias y quién no busca el apoyo de agentes externos. 10

Starn (1991) está en otro registro. El recalca la presencia de partidos políticos como Patria Roja y el Apra en la organización y expansión de las rondas, otorgando especial énfasis a la labor de Patria Roja. Pero considera que dirigentes como Daniel Idrogo (Patria-Roja) o Pedro Risco (Apra) no eran personas externas a la realidad rural. Tampoco las disputas y fisuras, por momentos extremas que provocan los partidos son un fenómeno totalmente ajeno e impuesto al movimiento rondero, sino que son expresión de las mismas pugnas existentes en la política nacional, de la cual los ronderos participan, dada la permanente interacción campo-ciudad.

En primer lugar, hay que ubicar entonces el papel de los partidos políticos en el tiempo. Al principio parecen no haber sido una traba decisiva para el desarrollo de las rondas. Así, Gitlitz y Rojas, en un artículo de 1985, sostienen que: "la lucha política por la simpatía de las rondas ha sido intensa, y hasta a veces violenta, y los peligros para los tres partidos involucrados son relativamente altos. Sin embargo, no estamos convencidos de que hayan tenido mucho impacto sobre las rondas." (Gitlitz y Rojas 1985: 136). Sin embargo, quienes escriben más recientemente advierten un panorama distinto. Para Oscar Castillo:

> *"El interés de las organizaciones políticas por las rondas ha tenido resultados inesperados y negativos. En primer caso, lo ha sido para los grupos subversivos, quienes desde el comienzo de los ochenta intentaron infiltrarlos y fueron rechazados. En el segundo caso, los efectos negativos se evidencian en las sucesivas divisiones creadas en sus instancias de representación intermedia y federativa"* (1993:20).

Orin Starn no sacraliza la unidad como condición natural y/o necesaria de los movimientos sociales, pero reconoce también el impacto negativo de

los partidos en el movimiento rondero:

> *"...la política ha debilitado el movimiento rondero. A nivel de aldea, pocas diferencias existen entre las rondas pacificas del APRA y las llamadas rondas "independientes" de la izquierda (...) La "unidad" puede no ser siempre ingrediente necesario de una política progresista eficaz. Pero un menor grado de división daría con toda seguridad más poder al movimiento rondero para plantear demandas de interés amplio para el campesinado: mayor representación campesina en el gobierno, mayores inversiones estatales en el campo, mejores precios para los productos rurales"* (Starn, 1991: 54-55).

Pérez Mundaca (1996:27) señala también: "el sentimiento de desconfianza y hastío hacia los partidos" debido a que sus pugnas se convierten en un factor disgregante, y añade otra razón, que consideramos importante mencionar: "en el proceso rondero partidos y campesinos intervienen con objetivos diferentes y...los campesinos, en la práctica, se percatan de esa diferencia de objetivos". Para Pérez Mundaca, ese percatarse alimenta la desconfianza frente a los partidos.

Sin embargo, para los sociólogos Segundo Vargas y Luis Montoya (1993) la situación es diferente. Ellos postulan una relación instrumental entre las rondas y los partidos políticos. Desde un primer momento las rondas habrían hecho uso de los partidos para lograr su reconocimiento oficial. Más aún, la actual crisis de los partidos y la disminución de su influencia en la organización ronderil ha permitido comprobar el impacto sólo relativo que ejercían sobre las rondas, e incluso cuestionar la influencia de líderes tan carismáticos como Daniel Idrogo en el desarrollo de una línea política en las federaciones de ronderos. Este estudio de Vargas y Montoya nos presenta a los campesinos como actores imbuídos de una racionalidad instrumental, que hacen cálculos de costo-beneficio. En las antípodas de

Zarzar, en esta visión los ronderos saben incorporar las influencias "externas" manteniendo al menos cierta autonomía. Uno de sus méritos es que no ve a los campesinos sólo como víctimas de manipulaciones externas sino como actores.

Pero tal vez no sean "los ronderos" como un todo homogéneo, quienes establecen una relación instrumental con los partidos, sino aquellos que participan más en la vida política nacional, especialmente los dirigentes. Gitlitz y Rojas (1985: 136) afirman que: "Los líderes de las rondas tienen su propia identidad política, cooperando con uno u otro partido según les resultara conveniente, e inclUso algunas veces han prometido dar su apoyo, pero en general han mantenido su independencia".

Como puede advertirse, los actores sociales no son homogéneos, ni las formas de acción colectiva son unánimes. Una cohesión del tipo Fuenteovejuna se produce sólo en coyunturas excepcionales y breves. Los actores sociales exhiben diferencias internas y participan en los movimientos de manera desigual.[11] Es necesario reconocer esa heterogeneidad, resaltando los matices que sean pertinentes en cada caso. Por ejemplo, entre los ricos y los pobres; educados y no-educados; hombres y mujeres; y también entre dirigentes y bases, una distinción que no ha sido suficientemente explorada en la literatura sobre los movimientos sociales.

En todo caso, el rasgo decisivo es la capacidad del campesinado de procesar las influencias 'externas'. Así, para conformar las rondas los campesinos no sólo recurrieron a la memoria de las viejas guardias de hacienda, sino también a su experiencia militar, en tanto alrededor de la cuarta parte de adultos varones son licenciados del Ejército. Pero: "absolvieron las prácticas de estas dos instituciones opresivas dentro de un sistema original más democrático" (Starn 1991:48). También para el arbitraje de conflictos, las rondas:

> *"...tomaron bastante del protocolo de la burocracia estatal. Una mesa tosca en la parte delantera del salón de asambleas... se*

> *convierte en una imitación del estrado del juez. Mugrientos estatutos legales, papeles dispersos ya veces una Biblia yacen con frecuencia sobre la mesa, añadiéndole un toque adicional de autoridad oficial. La mayoría de rondas compra también un libro de actas y lo hace legalizar con un notario o juez de paz"* (Starn, ibid.:48-9).

Pero según Starn, que en esto coincide con Huber y Apel, las rondas no sólo toman del Estado nociones de jerarquía y burocracia, sino también conceptos de democracia anticipatoria que están por lo menos formalmente instituidos en el sistema político peruano. Algunas federaciones recurren incluso a la votación secreta para elegir sus dirigentes.

Es imposible entender los movimientos sociales como plenamente autónomos y/o completamente al margen del Estado. Así como los ronderos se apropiaban y reinterpretaban rasgos de las instituciones estatales, el Estado trató desde un principio de delinear el perfil de las rondas de acuerdo a sus intereses. Ya en 1979, las nacientes rondas recibieron un mensaje de felicitación del presidente Morales Bermúdez (1975-80), enviado al presidente de la junta directiva de las Rondas-Nocturnas de Iraca, en Chota. Luego de la transición democrática, en 1980 se presentó un proyecto de ley para su reconocimiento legal, pero surgieron opiniones de congresistas gobiernistas de Acción Popular y el Partido Popular Cristiano, que las consideraban desde 'brotes guerrilleros' hasta 'bandas armadas de delincuentes a caballo'.

En 1985, el gobierno aprista promulgó una controvertida Ley de Rondas Campesinas 24571 (Espinoza 1995:33). Todavía más controversial por sus complicaciones burocráticas resultó su reglamento promulgado en 1988[12]. En 1993 fue promulgado el Decreto Supremo 002-93-DE, que obligaba a las rondas adecuarse al reglamento de los Comités de Defensa Civil, que desarrollaban en el campo una lucha contra Sendero Luminoso y el Movimiento Revolucionario Túpac Amaru. Si bien las para entonces

denominadas rondas "pacíficas, autónomas y democráticas" del norte, y los Comités de Autodefensa luchaban contra enemigos diferentes, dicho Decreto pretendía supeditar y controlar a ambas organizaciones a través de las Fuerzas Armadas.

Durante 1993, el gobierno ejerció bastante presión sobre las rondas para que se convirtieran en Comités, amenazando desconocerlas legalmente si no aceptaban; y ofreciéndoles ayuda económica si se integraban a la estructura de autodefensa. Algunas aceptaron empujadas por la necesidad, pero la gran mayoría no lo hizo. Sin embargo, no han sufrido represalias serias y desde 1994 la presión del gobierno ha disminuido notablemente. Debemos anotar que la legislación de 1986 sólo reconocía a las rondas la función de proteger la propiedad individual y comunal. Las leyes de Fujimori les añadieron la función de pacificación, pero en ningún momento han reconocido otras funciones de las rondas, como la administración de justicia.

3. IDENTIDAD Y MOVIMIENTO SOCIAL

En los estudios sobre movimientos sociales se distinguen teorías que enfatizan su dimensión instrumental y se interesan por organización, participación, racionalidad, expectativas y estrategias; y teorías que enfatizan más bien la dimensión expresiva y se centran en "los procesos a través de los cuales los actores sociales configuran identidades colectivas" (Escobar y Alvarez 1992:5; también Cohen 1988) y generan, de esta forma, fuertes adhesiones subjetivas. El subtítulo del libro de Huber: "Después de Dios y la Virgen están las rondas", es muy expresivo al respecto. Starn (ibid:45) se explaya sobre el tema:

> *"Los escolares recitan largos poemas a las rondas enfiestas patrias y otras efemérides. Las señoras campesinas tejen alforjas y tapices con escenas de confrontaciones contra abigeos y policías. Muchos*

caseríos celebran la fecha de la fundación de su ronda con grandes fiestas en las que hay desfiles, parodias, discursos, comida, bebida y música. Decenas de miles de habitantes rurales han llegado a considerarse no sólo campesinos y peruanos sino también ronderos".

Las rondas de Cajamarca y Piura surgieron teniendo como telón de fondo la desaparición de los terratenientes luego de la Reforma Agraria, y la multiplicación de los parcelarios libres. En Piura la propiedad individual se encontraba revestida bajo la etiqueta de comunidad campesina (Pérez, 1992:466; Huber, 1995), pero ésta era más una formalidad, sin los lazos de ayuda mutua, trabajo colectivo y asambleas que suelen caracterizar como tipo ideal a las comunidades de los Andes del Sur. En este contexto, la organización rondera logró desarrollar una fuerte identidad colectiva en la que muchos encontraron similitudes con las comunidades campesinas de otras partes de la sierra.

La nueva identidad exhibe lo que podríamos llamar un sentido común democrático, como cuando en los Estatutos de las rondas elaborados a principios de la década de 1980 y publicados por la Confederación Campesina del Perú (CCP) se establece que: "las rondas campesinas tienen el derecho a coordinar con las autoridades competentes en base al principio: 'respetos guardan respetos' y 'cada cual a sus funciones'". Así también, se establece que en las rondas: "nadie es cholo de nadie". (citado en: Degregori 1985). La identidad rondera muestra también rasgos nacionales o patrióticos, que se advierten en ceremonias cívicas o canciones alusivas como la que transcribe Starn (ibid.:51): "Ronderos de gran virtud / luchamos por nuestra patria, nuestro querido Perú". En estos rasgos y en ese deseo de "cerrar la brecha entre Estado y sociedad", puede advertirse también una dimensión ciudadana en la identidad rondera.

Pero tan importante como fijarse en las potencialidades que se despliegan con las rondas, es advertir sus límites e incluso "los lados

oscuros" que existen en todo movimiento (Wieviorka 1988). Así, el caudillismo y la reproducción de comportamientos autoritarios en las dirigencias, muchas veces partidarizadas en extremo, existe en diferentes ámbitos y/o momentos. También el clientelismo en las relaciones con el Estado. Starn (ibid.:61-6) señala otros aspectos. Por un lado, si bien la opresión de las mujeres se ha atenuado, es insuficiente la transformación de las relaciones de género. Así, dos tercios de los asistentes a asambleas suelen ser varones; a lo más que puede aspirar una mujer es a los cargos casi simbólicos de Secretaria de Actas o de Asuntos Femeninos. Por otro lado, hay una veta de violencia que casi no ha sido mencionada en los trabajos sobre rondas: "baños nocturnos en heladas lagunas de las alturas, horas rondando descalzos... quemaduras con una petromax o latigueras con alambre de púas". Irónicamente, señala Starn, varias de estas formas de castigo han sido aprendidas también del Estado, específicamente en los puestos policiales.

Sin embargo, en plena década de 1980, mientras gran parte del país quedaba envuelto en la violencia política que causó más de 20 mil muertos, "más de 3 mil rondas en una vasta región fueron responsables de no más de diez muertes". Esto sólo es posible por un rasgo de las rondas que se contrapone) los organismos de represión estatal e incluso a las tradiciones regionales: "el clima normal en las rondas no es de violencia vengativa, sino más bien de rápido perdón para el trasgresor arrepentido" (Starn ibid: 66).

4. Perspectivas

En un reciente artículo, Gitlitz (1998) se muestra preocupado ante el nuevo contexto que les toca vivir a las rondas: Afirma que: "En gran medida, las rondas siguen siendo hoy las mismas organizaciones que habían llegado a ser en los años ochenta: el más importante espacio de toma de decisiones en el ámbito local, no sólo dentro de las comunidades campesinas sino entre

ellas y el mundo exterior" (1998:24). Sin embargo, varios factores socavan su importancia:

"*... la hostilidad del gobierno, las divisiones partidarias, los problemas asociados a la justicia campesina, las dificultades con los proyectos de desarrollo, la naturaleza conflictiva de la sociedad rural, a veces un liderazgo deficiente (...) la persistente crisis económica, el agotamiento de la guerra con Sendero, el decaimiento de sus protectores políticos –la izquierda y la Iglesia progresista– y el retiro del Estado"* (1998:51).

Para una evaluación adecuada de la situación actual y perspectivas de las rondas, es necesario ubicar los movimientos sociales en la historia y entenderlos, por tanto, como realidades dinámicas que cambian de acuerdo al contexto social y político más amplio del cual forman parte. Las rondas de la sierra norte surgieron y tuvieron su apogeo ante el vacío dejado por el Estado y los terratenientes en una coyuntura de crisis. En los últimos añ9s, y en especial durante el régimen fujimorista, esta situación viene siendo revertida. La presencia del Estado mediante sus programas de asistencia va transformando las relaciones políticas en el campo. Se van tejiendo nuevas lealtades, clientelas y alianzas que van minando de algún modo la injerencia de las rondas en las decisiones colectivas. Hoy como nunca, el Estado está penetrando en los más recónditos rincones de los andes peruanos. Como es evidente, aún no se vislumbran los resultados de este proceso ¿Cómo se ubicarán las rondas en este nuevo escenario?, ¿qué nueva cultura política surgirá de este contexto?

Los desenlaces posibles son muchos. Algunos movimientos cumplen su ciclo y decaen como fue el caso de los denominados "movimientos barriales" de las décadas 1950-70; otros pueden ser derrotados, replegarse y desaparecer; otros institucionalizarse al ser reconocidos por un Estado que despliega su hegemonía y amplía la participación ciudadana, otros permanecer largo tiempo con altibajos, fluctuando entre la confrontación y

la negociación con el Estado, como es el caso del movimiento de los "sin tierra" en Brasil.

Las rondas podrían haberse institucionalizado si un Estado democratizador hubiera reconocido sus potencialidades en el campo de la seguridad ciudadana, como una suerte de Policía local; en el de la administración de justicia, como parte del sistema de Jueces no letrados y/o del sistema de resolución de conflictos por arbitraje; o si hubieran sido articuladas a los gobiernos locales. Las posibilidades de las rondas, siguiendo a Gitlitz, es que se conviertan" "en un lugar propicio para la toma de decisiones... el punto donde convergen todas las demandas y problemas locales, tanto dentro de la comunidad como desde fuera de ella. Es precisamente en esta función de cuasi-gobierno local donde se encuentra la fortaleza de las rondas hoy en día" (1998: 52). Algo semejante afirmaban ya en la década pasada el obispo Dammert o autores como Huamaní, Moscoso y Urteaga, para quienes las rondas cumplían muchas de las funciones de gobierno local: "Realizan trabajos comunales y asumen funciones que la Ley Orgánica de Municipalidades reconoce legalmente como de responsabilidad del municipio. Esta puede ser una razón que explique el que no existan conflictos entre las rondas y el municipio" (1988: 80).

Sin embargo, el Estado sólo las reconoce parcialmente. La legislación de 1986 sólo reconocía la función de proteger la propiedad individual y comunal. A esa, las leyes de Fujimori le añadieron la función de pacificación, pero en ningún momento han reconocido las otras funciones de la rondas, como la administración de la justicia. En ese sentido, las rondas quedan parcialmente en la suerte de limbo de la informalidad, como puede verse en el terreno de la administración de justicia. La aplicación de la justicia campesina se encuentra subordinada a la justicia legal del Estado, donde las funciones de poder local que desarrollan las rondas han llevado a su afianzamiento, pero también han puesto en evidencia la informalidad de la justicia campesina porque:

> *"Los campesinos no están legalmente obligados a recurrir a la ronda. Ellos lo hacen porque la consideran más justa, o porque las presiones sociales en la comunidad los fuerzan a hacerlo. Pero tienen alternativas. Pueden llevar sus problemas a los tribunales provinciales o al juzgado de paz de la estancia. Los tenientes, alcaldes, policía, agentes pastorales, curas, cualquiera de ellos puede ser llamado para resolver disputas"* (Gitlitz 1998:42)

Desde una perspectiva ecléctica que combina la teoría de la elección racional y de las identidades, pero con más énfasis en la primera, Martín Tanaka ofrece un interesante modelo de la evolución de las relaciones entre sociedad y Estado en el Perú, que puede ser útil para comprender mejor el presente y futuro de las rondas. Su propuesta se basa en el concepto de *estructura de oportunidad política*, la cual da cuenta del contexto en el que ocurre la acción colectiva. Este permite analizar la estructura de costos y beneficios, que constituye su punto de partida para el análisis de la acción colectiva. Tanaka incluye un conjunto de variables de explicación, como la capacidad del Estado para distribuir bienes colectivos creando o no incentivos de participación política en los sectores populares; la capacidad de los sectores populares para organizar acciones colectivas; pero también, la fuerza de las identidades colectivas populares que permita la legitimación de las luchas por la distribución de los recursos del Estado. Así:

> *"A lo largo de la segunda mitad de los setenta, la participación política en el Perú se puede modelar dentro de una dinámica de movimientos sociales, que combina grupos de apoyo débiles (con una izquierda en proceso de desarrollo), una capacidad distributiva del Estado restringida (en medio de la crisis) y fuertes identidades colectivas (en gran medida herencia de la primera fase del gobierno militar).*
>
> *Durante la mayor parte de los ochenta, en cambio, cuando*

intervinieron grupos de apoyo importantes (como los partidos que conformaron la Izquierda Unida), la participación se perfila mejor como una dinámica movientista.

En la primera mitad de los noventa, la dinámica se volvió más pragmática, en un contexto en que la crisis económica y política debilitó a los grupos de apoyo así como a las identidades colectivas populares. Con la consolidación del ajuste económico y las reformas neoliberales, las capacidades distributivas del Estado mejoraron, mientras que los grupos de apoyo y las identidades colectivas siguieron debilitándose; en estos años se puede observar un tipo de relación 'neo-clientelar' entre los electores populares y el Estado" (Tanaka 1999: 418. Puntos aparte nuestros).

Existe, finalmente, otra posibilidad, que así como pasaron del combate contra el abigeato a la administración de justicia y los proyectos de desarrollo, las rondas o un sector de ellas vuelvan a redefinirse alrededor de otros problemas. Uno de ellos podría ser la nueva ley de titulación de tierras, tema central de un reciente congreso de las rondas de Chota y Hualgayoc celebrado en junio de 1999.

En todo caso, sea cual fuere el futuro, habría que tener en cuenta que:

"Lo característico de estos movimientos es que no apuntan al poder político, sino que su potencial de cambio social, como dice Evers (1985: 49) 'no es político, sino sociocultural'. Lo 'novedoso' en los nuevos movimientos sociales, entre ellos las rondas campesinas, sería entonces su penetración en las 'microestructuras de la sociedad' (ibid: 44), creándose de esta manera condiciones para la transformación de la vida cotidiana, lo que a largo plazo les daría mayor efectividad y firmeza que un cambio abrupto en la cumbre de la estructura política" (Huber 1995: 126).

Y también que:

> *"Por muchos años los científicos sociales han considerado el norte del Perú como una región donde los campesinos 'perdieron' sus tradiciones. Los antropólogos, especialmente, ignorara ron casi totalmente el norte. Corrieron en cambio al sur, con sus campesinos quechuahablantes, sus ayllus y su herencia prehispánica. Las rondas dan testimonio de una historia diferente. Ellas revelan cómo los campesinos norteños se renuevan Y rehacen sus propias tradiciones particulares"* (Starn 1991: 72).

Bibliografía

Alvarez, Sonia; Dagnino Evelina y Arturo Escobar

1998 *Cultures of Politics. Politics of Culture. Re-visioning Latin American Social Movements*. Westview Press, Boulder/Oxford.

Balbi, Carmen Rosa y otros.

1990 *Movimientos sociales: elementos para una relectura*. Desco, Lima.

Bonifaz, Nora

1991 "Las rondas campesinas, el orden público y el orden interno: el caso de cajamarca". En: *Una ruta posible. Propuestas de la I Conferencia por la Paz*. Ana María Vidal (comp.). IDS, Lima.

Calderón, Fernando (editor)

1986 *Los movimientos sociales ante la crisis*, CLACSO / UNO, Buenos Aires.

Castillo, Oscar

1993 *Bambamarca: Vida cotidiana y seguridad pública*, IEP. Documento de Trabajo N°55, Lima.

CIPCA

1987 *Rondas Campesinas de Paimas-Piura*. CIPCA, Piura.

Coronel, José;

1996 "Violencia Política y respuestas campesinas en Huanta". En: *Las Rondas Campesinas y la derrota de Sendero Luminoso*. Carlos Iván Degregori (editor). IEP, Lima.

Dammert B., José Mons.

1988 "Sobre las Rondas Campesinas: Un reglamento incalificable". En: *Páginas* N°91, CEP, Lima.

1989 “Decenio rondero”, En: *Páginas*. N°98, CEP, Lima.

Degregori, Carlos Iván

1985 “Violencia: nunca tan cerca arremetió lo lejos”, en: *El zorro de abajo*, n.3, nov.-dic., pp.33-38, Lima.

1992 “Campesinado andino y violencia: balance de una década de estudios”. En: *Perú: El problema agrario en debate. SEPIA IV*, Lima.

Eguren, Fernando

1988 “Democracia y sociedad rural”. En: Pasara, Parodi (eds). Democracia, Sociedad y gobierno en el Perú, CEDYS, Buenos Aires.

Escobar, Arturo y Sonia Escobar (editores)

1992 *The Making of Social Movements in Latin America. Identity, Strategy and Democracy*. Westview Press, Boulder / San Francisco / Oxford.

Espinosa De Rivero, Oscar

1995 *Rondas Campesinas y Nativas en la Amazonia Peruana*. CAAAP. Lima.

Evers, Tilman

1985 “Identity: the Hidden Side of New Social Movements in Latin America” en David Slater (ed.): *New Social Movements and the State in Latin America*, CEDLA, Amsterdam.

Federación Chota, Cajamarca, La Libertad, Huaral, Pallasca, Huánuco.

1987 *I Encuentro Nacional de RONDAS CAMPESINAS. Línea programática y organizativa de autodefensa de masas*. Sede: *Federación Departamental de Rondas Campesinas de Cajamarca. Chota-Perú*.

Federación Departamental de Rondas Campesinas de Cajamarca

1986 *Acerca de las Rondas Campesinas*, Cajamarca.

Gitlitz, John

"Decadencia y Supervivencia de las Rondas Campesinas del Norte del Perú". En: *Debate Agrario*, N°28. CEPES, diciembre de 1998, pp 21-53, Lima.

1998

Gitlitz, J. y T. Rojas

1985 "Las Rondas Campesinas en Cajamarca, Perú". En: *Apuntes*. N°16, Lima.

Huamaní, Giselle; Moscoso, Martín; Urteaga, Patricia

1988 "Rondas Campesinas en Cajamarca. La construcción de una alternativa". En: *Debate Agrario*. N°3, Lima.

Huber, Ludwing

1995 *Después de Dios y la Virgen esta la ronda. Las Rondas Campesinas de Piura*, IEP/IFEA, Colección mínima, N° 31, Lima.

Huber, Ludwing y K. Apel

1990 "Comunidades y Rondas Campesinas en Piura". En: *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, IFEA. Vol. 19. N°1, Lima.

Instituto de Defensa Legal

1993c "Ronderos: usados y desechados". En: *Idéele* N° 52. Pp.25-26, Lima.

Jelin, Elizabeth (editora)

1985 *Los nuevos movimientos sociales*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

López, Sinesio

1985 "La revolución de los machetes". En: *El Zorro de Abajo. Revista de política y cultura*. N°4. Lima.

Pérez, José

1994 "Poder, violencia y campesinado en Cajamarca: El caso de la Microrregión Central". En: *Perú: El problema agrario en debate. SEPIA IV*. Editores: Carlos I. Degregori, Javier Escobar, Benjamín Marticorena, pp. 459-485, Lima.

1996 *Rondas Campesinas, Poder, Violencia y Autodefensa en Cajamarca Central*. Documento de Trabajo 78. Serie Talleres 6. IEP, Lima.

Revesz, Bruno

1989 "Ronderos de Piura: Análisis de la Tercera Convención de Rondas y Comunidades Campesinas de Piura, 1989". En: *Agro y campesinado*. Piura: CIPCA, Piura.

Starn, Orin

1991 *"Con los llanques todo barro": reflexiones sobre rondas campesinas, protesta rural y nuevos movimientos sociales*. Colección mínima, IEP, Lima.

1991a "Noches de ronda. Por las serranías del norte, con las auténticas rondas campesinas": En: *Quehacer*. N°69, pp.68-92, Lima.

1993 *Hablan los ronderos: La búsqueda por la paz en los Andes*. Documento de Trabajo N°45, Serie Talleres IEP, N°2. IEP, Lima.

1999 *Nigthwatch. The Politics of Protest in the Andes*, Duke University Press.

Touraine, Alain

1987 *El regreso del actor*, EUDEBA, Buenos Aires.

Vargas, Segundo y Luis Montoya

1993 "Crisis, poder y rondas campesinas". En: *Alma Mater. Revista de Investigación de la UNMSM*. N°4. Pp.71-78, Lima.

Wieviorka, Michel

1988 *Societé et Terrorisme*, Fayard, París.

Zarzar, Alonso;

1991 "Las rondas campesinas de Cajamarca: de la autodefensa al ¿autogobierno?". En: *La Otra Cara de la Luna. Nuevos Actores Sociales en el Perú*. Luis Pásara, Rocío

Valdeavellano y Alonso Zarzar. CEDYS. Centro de Estudios de Democracia y Sociedad, Buenos Aires.

Capítulo 11

LOS DILEMAS DEL DESARROLLO: ANTROPOLOGÍA Y PROMOCIÓN EN EL PERÚ

Javier Avila Molero

"Las iniciativas de desarrollo han fracasado con frecuencia porque en muchos proyectos de desarrollo se había subestimado la importancia del factor humano, la compleja trama de relaciones y creencias, valores y motivaciones que es el corazón de una cultura"

"Nuestra diversidad creativa"
Unesco

1. Inicios de la antropología aplicada

Desde su institucionalización como disciplina académica a finales del siglo XIX, y hasta poco antes de la Segunda Guerra Mundial, la antropología se caracterizaba por tener mayor interés por temas teóricos que aplicados, siendo la reflexión genérica sobre la cultura y la especie humana objeto de sus iniciales preocupaciones académicas[1]. Incluso, una vez producida en las primeras décadas de este siglo la gran revolución epistemológica que para la antropología significaron tanto el "trabajo de campo" como la "observación participante"[2], éstos se utilizaron en lo fundamental para el estudio de las denominadas sociedades

“primitivas”; especialmente aquellas que estaban bajo el dominio y control de los imperios coloniales.

Sin embargo, a pesar del predominante interés por temas teóricos, en ese contexto surgieron también las primeras preocupaciones por el carácter “práctico” o “aplicado” de la disciplina, especialmente en el caso de la antropología británica (Fa s ter, 1969). La Corona inglesa enfrentaba el dilema de administrar sus numerosas colonias en Africa, Asia y Oceanía con un número relativamente reducido de funcionarios coloniales, por lo general ignorantes de la cultura de los pueblos que gobernaban. La antropología, única ciencia social que venía trabajando con esas sociedades, ofrecía la posibilidad de utilizar los resultados de sus investigaciones para mejorar la administración colonial, especialmente bajo esa forma de gobierno indirecto en la que se empleaban al máximo a las autoridades indígenas y sus mecanismos de gobierno tradicionales[3]. De esta manera, el gobierno británico empezó a subvencionar muchas investigaciones de los antropólogos, quienes por su parte se encargaban de capacitar a los nuevos administradores coloniales, buscando evitar así que vuelvan a surgir problemas como los ocurridos con los Ashanti de la Costa de Oro (Ghana) en el conocido caso del “taburete dorado”[4].

Recién a partir de la Segunda Guerra Mundial los antropólogos orientan de manera sistemática sus preocupaciones teóricas a temas aplicados, especialmente hacia los concernientes a los problemas surgidos de la profunda separación entre países ricos y pobres[5]. En general, como herencia del positivismo decimonónico había al interior de las ciencias sociales de la época la convicción de que se podían conocer las leyes que regulaban el funcionamiento de las sociedades y manipularlas para su mejor planificación. Por su parte, la aplicación de un conjunto de políticas de desarrollo en favor de la devastada Europa de la posguerra abrió la posibilidad de pensar también en la cooperación internacional con el recién denominado “tercer mundo”[6] como algo posible y deseable. En un

escenario internacional caracterizado por la disputa que enfrentaba a los bloques liderados por los EE.UU y la URSS por la hegemonía mundial, dentro del primero se empezaba a producir esa mezcla entre complejo de culpa por la explotación de los países subdesarrollados y el temor a que se expanda entre ellos el comunismo. Esto motivó a una mayor preocupación porque las desigualdades sociales y económicas no se siguieran incrementando. En este contexto se empiezan a desarrollar los primeros programas de antropología aplicada en el tercer mundo.

Asumiendo de manera implícita, y a veces explícita, que los países subdesarrollados lo eran porque no habían llegado todavía a la modernidad y el progreso, estos programas partían por entender el desarrollo como un proceso de evolución unilineal válido para todas las culturas y sociedades del mundo. Según este punto de vista, las iniciativas para el cambio tenían necesariamente que surgir de los grupos modernos y de los países poderosos, ya que la modernidad se concebía como una cualidad ausente en el tercer mundo y de naturaleza necesariamente extranjera. El "american way of life" se convierte en consigna mundial de desarrollo. Sin embargo, muchas veces no se consideraban los múltiples lazos desiguales existentes entre las sociedades del tercer mundo y del primer mundo, ni que la falta de desarrollo en las primeras era, al menos en parte, producto precisamente del desarrollo en las segundas. Todo lo contrario, se consideraba que las sociedades del tercer mundo eran incapaces de producirlo por cuenta propia, constituyéndose un imaginario que sustentaba la inmutabilidad de los grupos campesinos y la necesidad de propuestas externas para su cambio. Aunque estos primeros programas de desarrollo rural generalmente iban acompañados por sentimientos humanitarios y declaraciones de respeto hacia las culturas de los otros, en la práctica muchas veces no cuestionaban los postulados de esta visión homogenizadora del desarrollo.

En América Latina el impulso inicial a estos programas provendría de México, donde una vez consolidada la revolución de 1910 se desencadenó

un proceso de "ingeniería social" inédito en el continente, cuyo objetivo era integrar al Otro indígena dentro de un "Nosotros" nacional definido como mestizo. Como en la Gran Bretaña imperial, los antropólogos están entre los principales protagonistas de este proceso en tanto "conocen a los pueblos nativos". Pero a diferencia del imperio, en este caso se trata de pueblos a los que se buscan incluir subordinadamente como parte del proyecto nacional elaborado por el poder posrevolucionario. La reflexión sobre estos temas, donde se entremezclan la teoría de la modernización, la integración nacional y el mestizaje, alcanza su mayor desarrollo entre las décadas de 1950 y 1960. El nombre más importante es el de Aguirre Beltrán (1957) y su tesis sobre "el proceso de aculturación", que consideraba a las culturas indígenas como ámbitos separados de la sociedad "moderna", enfatizando una visión "dual" y dicotómica al interior de cada país entre los sectores denominados "modernos" y "tradicionales". Esta teoría tendría una fuerte influencia en los primeros programas de antropología aplicada que se realizaron en Perú, ya que se partía también por considerar que era una sociedad dual conformada por dos segmentos desarticulados: el primero moderno, urbano, abierto al cambio y localizado en la costa; el segundo estático, tradicional, conservador, localizado en la sierra e integrado mayoritariamente por población indígena[7].

En lo fundamental, este paradigma sostenía que sin que se "superen" las tradiciones del pasado y sin que se asimile a los pueblos indígenas rurales, los países latinoamericanos no podrían modernizarse totalmente ni convertirse en naciones democráticas integradas (Poole 1992). Surgen los primeros programas de antropología aplicada, conocidos también como programas de "desarrollo comunal", centrando su trabajo en las comunidades locales y tratando de promover la modernización de la agricultura –la denominada "revolución verde"– a través de la transferencia de tecnología,[8] la mayor integración al mercado y la formación de líderes modernizantes dotados de una mentalidad empresarial (Manrique 1988: 63).

Sin embargo, el problema con esta concepción de desarrollo era que tenía como punto de partida las imágenes ideales que se querían alcanzar y no la realidad socioeconómica, cultural, ecológica, y política de las poblaciones a beneficiar. De esta manera, la pobreza se analizaba muchas veces como una situación de carencia de ciertos valores, motivaciones y capacidades (disposición al riesgo, motivación al logro, conocimientos tecnológicos, capacidad de gerencia, etc.), que era necesario inyectar desde fuera para superarla, y no se consideraba el trasfondo social, político y económico de dominación y exclusión. De esta manera, al tener esta visión estática de la realidad y unilineal del desarrollo –que consistía en la importación de elementos dinámicos a través de la educación y la tecnología– (Fonseca op. cit.: 22), no es de extrañar que los programas de "desarrollo comunal" aplicaran una misma receta de desarrollo a sociedades con culturas distintas en todo el mundo, la cual consistía, en lo fundamental, en los siguientes aspectos: a) el mejoramiento de las condiciones sanitarias, de la alimentación y la vivienda; b) la lucha contra el analfabetismo; c) el desarrollo de los medios de comunicación; d) el mejoramiento de la producción y el aumento del volumen de los bienes de consumo; y e) la introducción de nuevos valores y formación de líderes (Fonseca op. cit.: 23). Precisamente, tomando en cuenta estos criterios fue que se llevaron a cabo en el Perú los primeros programas de antropología aplicada.

2. Inicios de la antropología aplicada en el Perú

La institucionalización de la antropología como disciplina académica y aplicada en el Perú está muy vinculada a la figura de Luis E. Valcárcel, quien siendo Ministro de Educación durante el gobierno de Bustamante y Rivero (1945-1948), fundó el Instituto de Etnología y Arqueología de San Marcos en 1946 y el Instituto Indigenista Peruano en 1947. El primero jugaría un papel clave en la reflexión académica de la época; mientras que

el segundo lo haría en la coordinación de los programas de antropología aplicada a realizarse con las poblaciones indígenas.

Sin embargo, sería un error considerar que el Instituto Indigenista Peruano surgió únicamente como iniciativa personal y aislada de Valcárcel y los indigenistas peruanos. Este acontecimiento no puede ser bien comprendido si no se toman en cuenta tanto la fuerte influencia del indigenismo mexicano posrevolucionario en todo el continente, como el contexto mundial de "guerra fría" en el que se desarrolló. Precisamente, en Pátzcuaro, México, se celebró en 1940 el I Congreso Indigenista Interamericano, cuyos acuerdos recomiendan el establecimiento del Instituto Indigenista Interamericano, el cual se encargaría de coordinar estudios y programas de desarrollo con las poblaciones indígenas. Es bajo la influencia de los acuerdos de este congreso que Valcárcel asume en 1947la tarea de crear y dirigir el Instituto Indigenista Peruano, con la finalidad de promover la investigación e implementar programas de antropología aplicada para beneficio de las poblaciones indígenas. El primero y más grande de estos programas sería el Proyecto Perú-Cornell, coordinado entre la Universidad de Cornell (EE.UU), la Universidad de San Marcos y el Instituto Indigenista Peruano. La implementación de este programa marcaría un deslinde definitivo dentro del mismo Valcárcel entre el indigenista utópico y militante de *Tempestad en los Andes* de la década de 1920 y el funcionario estatal de la década de 1950. Como él mismo señala en relación a este programa:

> *"...Ha entrado el Perú en una nueva etapa de su política indigenista, concurriendo a la iniciación de este período, que se caracteriza por realizaciones, el Estado, los Servicios y Agencias de Ayuda Técnica-Internacional y los institutos especializados, con el consciente apoyo de los directamente beneficiados: los pueblos campesinos. Han influido poderosamente en el cambio de orientación los estudios de Antropología Social que han enfocado el*

asunto no en el terreno abstracto (“ *el problema indígena”) sino en el de las soluciones concretas”*. (Valcárcel 1964)

El Instituto Lingüístico de Verano

Entre los primeros programas de Antropología Aplicada se puede considerar también a los realizados por el Instituto Lingüístico de Verano. Antes de que Valcárcel asumiera el cargo de Ministro de Educación, el 28 de junio de 1945 se firmó un convenio entre el Instituto Lingüístico de Verano de la Universidad de Oklahoma y el Ministerio de Educación, con la finalidad de “desarrollar un programa de cooperación para la investigación de las lenguas indígenas de la República, en especial de la selva amazónica”. Las actividades del ILV no estuvieron muy relacionadas con las del Instituto Indigenista, sino más bien con las de la “Wycliffe Bible Translators, Inc.”, estando entre sus objetivos las labores de pastoral cristiana protestante entre los grupos selváticos. Jorge Osterling y Héctor Martínez han señalado que: “una somera y ligera evaluación de la labor de 35 años del ILV nos permite visualizar que en el campo de la traducción de la Biblia a los idiomas nativos los resultados son sorprendentes, mientras que en el campo estrictamente académico –lingüístico y antropológico–, son limitados, sobre todo en relación al hecho de que los hallazgos de sus investigaciones y sus capacidades formativas no han sido compartidos de manera amplia con los círculos académicos peruanos” (Osterling y Martínez, 1980: 56).

a. El Proyecto Perú-Cornell

Iniciado en 1952, este proyecto formaba parte del “Programa de Cultura y Ciencia Social Aplicada” que la Universidad de Cornell implementó al concluir la Segunda Guerra Mundial en cinco comunidades de diversas partes del mundo: Bang Chan (Tailandia), Senapur (India), Nueva Escocia (Canadá), Indios Navajo (EE.UU.) y Vicos (Ancash, Perú). El propósito del programa era llevar a cabo un proyecto experimental de investigación y desarrollo, orientado fundamentalmente a la realización de estudios de cambio inducido y al mejoramiento de la calidad de vida de sus habitantes y su “integración” al sector moderno de la sociedad. En el Perú, el programa fue encomendado a Allan Holrnberg[9], llevándose a cabo en Vicos, una hacienda ubicada en el Callejón de Huaylas, elegida por las ventajas que

ofrecía su disponibilidad –se la podía alquilar porque pertenecía a la Beneficencia Pública de Huaraz– y su reducido número de habitantes (alrededor de dos mil). Los vicosinos constituían el grupo más atrasado y de más bajos niveles de ingresos de Ancash, tomándose como referencia para su elección la tesis que Mario Vásquez había presentado en San Marcos[10]. En relación con los objetivos del proyecto, Holmberg señalaba que:

> *"...El Proyecto Perú-Cornell ha considerado los cambios que ocurren en la cultura y en la sociedad de Vicos como parte de un proceso de "modernización" u "occidentalización". Se ha estructurado un esquema de trabajo a base de datos empíricos que permita orientar los cambios culturales en la dirección que capacite a los vicosinos para adquirir los nexos funcionales con el sistema social mayor, lo cual les recompensa mutuamente tanto a ellos como a los otros participantes en el sistema más grande en términos de máximo bienestar y euforia y de mínima ansiedad y frustración..."* (Holmberg 1996:57).

En términos de desarrollo, el proyecto planteaba que al concluir el experimento los vicosinos estarían en condiciones de autogobernarse dentro de los cánones democráticos, rompiendo la estructura autoritaria y paternalista que caracterizaba al sistema de hacienda; mantendrían una relación más amplia con el exterior y estarían en capacidad de asumir un rol progresista y responsable en la vida nacional, fundamentalmente como efecto de la educación; evidenciarían un notable ascenso de sus condiciones de vida, como consecuencia de sustanciales cambios de los patrones de producción y distribución; un rápido incremento poblacional y ordenada migración; el acrecentamiento de la idea de propiedad individual como incentivo para el trabajo intensivo, a la par que desaparecerían los sistemas de ayuda mutua y cambiaría el sistema de trueque por uno monetario; habría un desarrollo cooperativo como base de una efectiva formación de

capital; una disminución de la autoridad paterna, la declinación de creencias y ceremonias religiosas y la emergencia de líderes con nuevos valores e intereses (Holmberg 1952).

De esta manera Vicos se convirtió en un verdadero laboratorio de investigación y antropología aplicada, en el que participó más de una generación de antropólogos peruanos y extranjeros[11]. Aunque al finalizar el proyecto se comprobó que no siempre van de la mano las buenas intenciones con la realidad, pues el "milagro" de la modernización de Vicos no pudo sostenerse con la misma intensidad al eliminarse la inyección de recursos externos, el proyecto en sí tampoco puede ser considerado un fracaso, ya que logró en gran medida algunos de los objetivos propuestos. En 1952, al iniciarse el proyecto, Vicos figuraba como una de las haciendas más atrasadas del Callejón de Huaylas, con colonos sujetos a relaciones precapitalistas de servidumbre y dominio, que daban 159 días de trabajo al año para el hacendado como contraprestación por el usufructo de tierras y pastos. En 1962, al producirse la transferencia, Vicos era ya una cooperativa, y las condiciones de vida habían mejorado enormemente en comparación a las de una década atrás, tal como puede apreciarse en el siguiente cuadro:

Cambios en Vicos: 1951, 1962 y 1988

Indicador	1951	1962	1988
Número de habitantes	1,705	2,102	3,330
Número de familias	302	372	607
Estudiantes en primaria:			
Niños	25	152	492
Niñas	5	15	242
Número de maestros	1	9	16
Estudiantes en secundaria:			
Niños	0	6	74
Niñas	0	0	22
Prom. Tierras regadío/familia (Ha.)	6.25	5.07	3.11
Familias con crédito agrícola	0	158	189

Fuente: Héctor Martínez (1989: 49)

El proyecto buscaba tener un "efecto de demostración" entre campesinos de otras comunidades y haciendas de la zona sobre la posibilidad de llevar a cabo programas de desarrollo de este tipo, y generar un efecto multiplicador. Sin embargo, la gran paradoja del proyecto es que por esos mismos años, sin la gran cantidad de expertos, fondos y tiempo invertidos en el "laboratorio Vicos", el sistema de hacienda fue desmantelado no sólo en una o dos haciendas vecinas como producto del "efecto de demostración", sino en buena parte de la sierra, por acción de los propios campesinos que, sin haber oído hablar siquiera del proyecto, se organizaron y llevaron adelante un proceso de recuperación, o invasión según el cristal con que se mire, de tierras, produciendo un liderazgo cholo (Quijano 1980), no necesariamente imbuido de los valores democráticos del modo de vida americano, pero indudablemente modernos. Este proceso de organización y movilización campesina, que alcanzó su pico entre 1958 y 1964 contribuyó a la radicalización de intelectuales y científicos sociales y obligó al Estado a pasar de permitir la antropología aplicada de laboratorio en pequeños espacios, a impulsar él mismo un proceso nacional de

"ingeniería social" que se plasmaría en los años siguientes en la Reforma Agraria (1969-1975).

Otros proyectos de Antropología Aplicada

Los otros dos proyectos fundamentales de la antropología aplicada de este período, el Programa Puno-Tambopata y los proyectos del Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen, no tuvieron la influencia ni la resonancia de Vicos. El Programa Puno-Tambopata no constituyó un centro de investigación etnológica ni de antropología aplicada, siendo exclusivamente una experiencia de inducción al desarrollo focalizada en algunas comunidades aymaras y quechuas de Puno, y sobre todo en la colonización del Tambopata. Por su parte, el Plan Nacional de Integración de la Población Aborigen (PNIPA), creado en 1959, estaba orientado hacia la "integración" de la población indígena a la vida nacional, guiándose por las experiencias logradas en el Proyecto Perú-Cornell y el Programa Puno-Tambopata, con una fuerte influencia de la antropología mexicana, principalmente a través de Aguirre Beltrán, por aquel entonces director del Instituto Indigenista Interamericano. El PNIPA es el único proyecto que con énfasis en el campo de la antropología aplicada en el Perú, se desarrolló con recursos netamente nacionales, tanto humanos como financieros, movilizando a dos universidades provincianas, San Cristóbal de Huamanga y San Antonio Abad del Cusco con los proyectos de Pampa Cangalla y Cuyo Chico respectivamente, en apoyo de sus acciones durante un período de cinco años. Desgraciadamente, no contó con el interés ni los recursos suficientes por parte del Estado para su mejor ejecución.

b. "Campesino, el patrón no comerá más de tu pobreza": desarrollismo o revolución.

En la década de 1960 los campesinos ya aparecían en la escena mundial como una fuerza social importante para el cambio. A finales de esa década Eric Wolf (1972) señalaba que las grandes revoluciones del siglo habían sido fundamentalmente "guerras campesinas", refiriéndose a los casos de México, China, Cuba, Vietnam y Argelia.

A pesar de que en América Latina esta década puede ser considerada también la "época del desarrollismo"[12] (Alianza para el Progreso, Cuerpo de Paz, etc.), lo cierto es que en amplios sectores de la intelectualidad

comenzaban a producirse las primeras críticas a estos programas de desarrollo, señalando que sólo veían el problema agrario como un problema técnico-productivo, a nivel de parcela, y no como un problema socioeconómico que involucrara relaciones de poder y dominación (Plaza 1990). Como ha señalado Steve Stern (1987), es en este período en el que entre la intelectualidad se produce un "redescubrimiento" de los debates "clásicos" sobre los campesinos, como por ejemplo los producidos en Alemania y Rusia hacia fines del siglo XIX y principios del XX y que inspiraron los trabajos de Chayanov, Kautsky y Lenin: o los trabajos de Mao Tse-tung que colocaban a los campesinos y al conflicto agrario en el corazón mismo de la teoría y la práctica revolucionaria.

De esta manera, en un contexto de amplias movilizaciones campesinas y movimientos guerrilleros en América Latina, las teorías del cambio social y del desarrollo fueron reemplazadas entre los intelectuales de izquierda –donde se ubicaba por entonces la mayoría de antropólogos– por la caracterización de la sociedad peruana en función de la teoría de la revolución. Ahora, para hablar de desarrollo se consideraba que los representantes de la clase obrera y campesina tenían que cumplir las tareas democráticas y nacionales que la ausencia de una burguesía progresista había dejado inconclusas en el país. Predominaba la convicción de que no existía ninguna solución para los sectores marginados que no pasara por la destrucción radical del sistema, ya que cualquier otra opción era "reformismo". En este sentido, la definición de desarrollo se encontraba en medio de la tensión antagónica entre los modelos capitalista y socialista[13].

Exagerando un poco el argumento, se podría decir que mientras el desarrollismo ponía énfasis en la transferencia de tecnología y la educación, descuidando aspectos vinculados a las relaciones de dominación[14]; las propuestas de izquierda ponían énfasis en las relaciones de dominación descuidando aspectos vinculados con el manejo de los procesos técnico-productivos. No es de extrañar, por eso, que cuando los militares liderados

por el General Juan Velasco Alvarado emprendieron la reforma agraria (1969-1975), pusieran mayor énfasis en los aspectos organizativos y "concientizadores", que en los de manejo técnicoproductivo.

Movimientos Campesinos y Reforma Agraria

En diferentes partes del Perú las décadas de 1950 y 1960 estuvieron signadas por la lucha de diversos movimientos campesinos por la tierra (La Convención, Cusca, Cerro de Pasco, etc.); produciéndose incluso en el mismo periodo de aplicación de la Reforma Agraria (Huaral 1970 y Andahuaylas 1974, por ejemplo). No es extraño, entonces, que el problema que aparecía como decisivo para los abanderados de la reforma agraria era el de la propiedad de la tierra y la organización de los campesinos por parte del Estado en SAIS y CAP, pasando los aspectos vinculados a la organización de la producción y la tecnología a un segundo plano. Por otro lado, la implementación de la reforma tuvo un corto período de seis años, ya que a partir de 1975 el gobierno de Morales Bermúdez empezó a desmantelar sistemáticamente todos los avances realizados durante la primera etapa de la reforma. Finalmente, en la década de 1980, entre los intereses parcelarios de los mismos campesinos y la violencia de Sendero Luminoso se les dio –muchas veces literalmente– el tiro de gracia a las SAIS y Cooperativas formadas durante la reforma.

Sin embargo, la eliminación de los terratenientes como clase no significó necesariamente la eliminación de lo que Mariátegui había denominado "gamonalismo". Nelson Manrique (1988) ha señalado que la base económica principal de sustentación del gamonalismo no era únicamente la gran hacienda, sino la expansión del capital comercial en espacios precapitalistas, no habiendo una relación necesaria entre la existencia de las haciendas y la expansión del gamonalismo. De esta manera, la reforma agraria afectó la gran propiedad de la tierra pero persistieron muchos de los mecanismos de funcionamiento del capital comercial y, por lo tanto, las bases estructurales de reproducción del gamonalismo. Esto ayudaría a entender por qué una organización tan vertical y vesánica como Sendero Luminoso pudo desarrollar una base social entre el campesinado de las zonas serranas más deprimidas.

En efecto, bajo el lema de "campesino, el patrón no comerá más de tu pobreza" el campo peruano fue sacudido por el mayor proyecto de "ingeniería social" que jamás se haya producido en nuestra historia contemporánea: la reforma agraria. Esta, en un primer momento logró sintonizar con los reclamos de los movimientos campesinos de las décadas de 1950 y 1960, es decir, contra el monopolio de la tierra como sustento de renta, con una radicalidad que terminó por eliminar finalmente a los terratenientes como clase. Sin embargo, poco después esa sintonía se perdió cuando, a contracorriente de la tendencia principal de los movimientos campesinos que buscaban en gran medida la parcelación, el Estado organizó la producción bajo la forma de grandes empresas asociativas, especialmente Cooperativas Agrarias de Producción (CAPs) y Sociedades Agrícolas de Interés Social (SAIS).

Con la Reforma se abandonó el esquema de proyectos focalizados de desarrollo comunal manejados por la antropología aplicada algunos años antes. Ahora los alcances del proceso en el campo daban una nueva base para la definición de políticas regionales, tal como lo hizo el Instituto Nacional de Planificación (INP) a partir de los trabajos de identificación de cuatro grandes macrorregiones y la formulación consiguiente del llamado modelo de desarrollo rural integrado, según el cual el Ministerio de

Agricultura procedía a articular las actividades "micro" (cooperativas y SAIS) con Proyectos Integrales de Asentamiento Rural (PIAR) y éstos, a su vez, con unidades macro llamadas Proyectos Integrales de Desarrollo (PID). Las comunidades ya no fueron objeto de proyectos específicos. Por el contrario, se suponía que tendrían que quedar incluidas dentro de los PIAR y PID vía su participación en las SAIS. Aunque PIAR s y PIDs quedaron en gran medida en el papel, el importante peso adquirido en estos años por instituciones como los Organismos Regionales de Desarrollo (ORDES), que articulaban bajo un mismo cuerpo orgánico a todo el aparato público sectorial a nivel departamental; el Ministerio de Agricultura, encargado de la aplicación de la reforma agraria; el Instituto Nacional de Planificación (IPN), asignado a la tarea de formular políticas nacionales y regionales de desarrollo; y el Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social (SINAMOS), como agente de cooperación política, dan una idea de la ampliación de los márgenes de intervención del Estado en el campo. En este contexto, los antropólogos y demás profesionales de las ciencias sociales vieron expandir su mercado laboral, comenzando a proliferar en distintas universidades las especialidades de ciencias sociales. Es que ante el vacío dejado por la oligarquía terrateniente el Estado requería tener una mayor presencia en el área rural. Había que generar una administración e instituciones que de algún modo cubrieran ese vacío. Esta ampliación de los márgenes de intervención del Estado se hizo palpable con la creación de nuevas unidades empresariales en el campo, la movilización política y la organización de la población en función de tales cambios.

Por otro lado, a pesar de sus radicales diferencias, algo que tenían en común tanto las propuestas "desarrollistas" como las "revolucionarias" eran su carácter dirigido, externo y foráneo frente a los campesinos. Para los desarrollistas los campesinos eran "tradicionales por naturaleza" y se "resistían" al cambio, mientras que para los izquierdistas eran la "masa" a la cual la vanguardia –urbana y clasemediera– tenía que organizar y dirigir por

la "línea correcta". Esto último no resultaba muy extraño dentro del pensamiento de izquierda, ya que el mismo Marx había desarrollado una concepción muy particular de los campesinos, a los que consideraba como "patatas en un saco de patatas"[15], queriendo decir con esto que carecían de la capacidad de ser actores sociales con propuestas propias ni con capacidad para definir el cambio por sí mismos.

No resulta difícil comprender por qué a los promotores del desarrollo les resultaba muchas veces inútil preocuparse por los intereses y objetivos de personas con una racionalidad económica, política y cultural diferente, ya que en ese contexto el desarrollo significaba necesariamente asimilarse a uno de los dos modelos en pugna: el capitalista o el socialista. No significaba necesariamente partir del conocimiento y manejo de las propias condiciones históricas y sociales de los mismos actores. Como María Isabel Remy (1990) ha señalado con mucha razón, en relación a los campesinos siempre "había que" hacer algo, ya que la sociedad rural parecía no tener actores propios. En esa vocación por "hacer algo", subyacía muchas veces una visión a la vez romántica y paternalista. La educación ocupaba un lugar central pues persistía implícita la idea del campesino ignorante. Surgieron aquí propuestas interesantes como los métodos inspirados en la Pedagogía del Oprimido de Paulo Freire y su énfasis en la concientización. Asimismo, en el plano metodológico, la Investigación Participativa, que suponía involucrar en la producción de conocimientos a las "organizaciones de base", a las cuales regresarían luego los resultados de las investigaciones. Por último, en un plano más técnico, los infaltables "diagnósticos situacionales", que daban el marco con textual a los proyectos de desarrollo. La antropología de la década de 1970 se alineó mayoritariamente con estas concepciones.

Lo curioso es que una disciplina que se preciaba de poder captar "el punto de vista nativo" no haya tomado en cuenta las propias aspiraciones de los actores a los que se pensaba beneficiar, ya que al considerar la

dimensión cultural como una esencia estática y "resistente al cambio", sacaba a relucir más los reflejos coloniales y la ideología, que el conocimiento científico. Otra perspectiva que hubiera tomado en cuenta a la cultura no como esencia inmutable y ahistórica sino como artefacto social e históricamente construído, hubiese permitido poder captar mejor los intereses y objetivos manejados por los mismos campesinos. Como cualquier hijo de migrantes puede comprobar fácilmente al hacer su historia familiar[16], aquellos campesinos no habían sido "tradicionales" ni "resistentes al cambio", ni tampoco tuvieron que abandonar su cultura para poder ser considerados "modernos". Por el contrario, se trata más bien de personas que desde sus propias bases culturales construyeron proyectos alternativos de modernidad (Franco 1990), logrando en su afán por salir muchas veces de la miseria, el desprecio y la marginación, transformar el país a través de innumerables luchas por la tierra[17], educación, migración y ciudadanía. Lo paradójico para la antropología y las ciencias sociales en general es que justamente aquellos que se suponía no podían cambiar ni producir cambio alguno fueron protagonistas centrales del cambio y modernización del país.

Por eso, no es de extrañar que muchas veces no hayan coincidido los intereses de los promotores de desarrollo con los de los actores a los que se buscaba beneficiar. Era –es– lo que Norman Long (1996) ha denominado "campos de batalla del conocimiento".

Campos de batalla del conocimiento

En la década de 1960 en la comunidad de Incaragay (Puno) funcionaba un Núcleo Escolar Campesino (NEC) al que su director logró dotar de un grupo electrógeno y de mayores ambientes físicos, con el apoyo muy entusiasta de los comuneros, que proporcionaron mano de obra para la construcción de aulas, talle-res, reservorios de agua y viviendas para los profesores. Estas obras representaban para los comuneros la posibilidad de la materialización de los ideales de "adelanto" y progreso entre sus hijos. Sin embargo, cuando se trató de llevar a cabo la reforestación de la zona y la crianza de conejos y cerdos con la participación de los estudiantes, los comuneros se opusieron tajantemente. Según ellos, sus hijos estaban siendo

usados como peones, en vez de aprender a leer y a escribir en castellano, que era lo que les interesaba para luego migrar a Lima. Como puede apreciarse, promotores y comuneros manejaban registros diferentes de lo que se debía entender por educación y desarrollo. (César Fonseca)

3. El "boom" de las ONGs

Las primeras organizaciones no-gubernamentales (ONGs) comienzan a aparecer en la década de 1960, privilegiando el trabajo dentro de lo que hoy se denomina sociedad civil. Su espacio de acción fue fundamentalmente el ideológico, de capacitación y organización de diversos sectores populares, muchos de ellos movilizados bajo el impulso del proyecto velasquista. Las ONGs intentaron un ordenamiento planificador del asentamiento rural y el urbano marginal al crear mecanismos de acceso a los servicios básicos y al difundir una conciencia política reivindicativa.

Nelson Manrique (1988) ha señalado que la caída del régimen de Velasco y el desmontaje de las principales reformas por el gobierno de Morales Bermúdez creó las condiciones para el "boom" de las ONGs a partir de la década de los ochenta. Para 1988 su número ya se calculaba en 218 (Padrón, 1988); mientras que para 1996 eran 900 (Sánchez León, 1996). Este explosivo crecimiento se puede comprender mejor si tomamos en cuenta la presencia de tres factores que se dieron la mano a principios de la década de 1980: primero, el incremento de la demanda de trabajo por parte de un creciente número de científicos sociales con el *know-how* necesario para llevar a cabo programas de promoción del desarrollo; segundo, el incremento de la oferta de fondos internacionales para la cooperación, que diversifica y multiplica los temas de trabajo en función a los intereses de las financieras[18]; y tercero, la demanda de los mismos actores populares, rurales y urbanos, por una mayor capacitación y asistencia técnica.

Este explosivo crecimiento de las ONGs ha configurado un universo complejo y muy heterogéneo. Lo que se conoce bajo el término genérico de ONGs abarca un mundo muy diverso de instituciones. Según Mariano Valderrama (1988), para el caso peruano el término ONG incluye, además del vasto circuito de promoción del desarrollo históricamente asociado a las organizaciones populares, entidades vinculadas al mundo empresarial y a la difusión del libre mercado, como el Instituto Libertad y Democracia, el Instituto de Economía de Libre Mercado; entidades académicas, desde centros de investigación universitarios como el CIUP o IVITA hasta asociaciones privadas de estudios como Amidep, IEP, GRADE; y entidades de perfil eclesiástico como Caritas, relacionada con la Conferencia Episcopal, CIPCA de Piura y CCAIJO de Cusco a los jesuitas, o el Centro Bartolomé de las Casas del Cusco a los dominicos. Dentro del término ONG se ubican también grupos de entidades paraestatales, consultores profesionales, instituciones culturales, grupos benéficos, sectas o un variopinto circuito de comunidades terapéuticas para el tratamiento de la tóxicodependencia. Para redondear el panorama podemos referirnos a un sector de ONGs internacionales como CARE, OXFAM, PACT, Save the Children, Diakonía, ECLOF, Lutheran World Relief, Catholic Relief Service, que operan filiales en el Perú. En muchos casos ellas manejan considerables recursos y a menudo cumplen el doble papel de agencias de desarrollo y de intermediación de recursos. Sus representantes en el país, a veces profesionales peruanos y otras extranjeros, son verdaderos "brokers" de la cooperación internacional en el Perú, manejando la distribución de recursos según criterios que no necesariamente responden siempre a una lógica impersonal y burocrática, sino también a la de lealtades propias de las redes generacionales, políticas, de centro de trabajo, universidad de procedencia, o amistad, que se van tejiendo en torno a estos centros.

La gran diversidad de ONGs existentes hace difícil cualquier balance. No es una exageración decir que hay ONGs para todos los gustos: en la

costa, sierra o selva; en el campo o la ciudad; conservadoras o radicales; con proyectos grandes o pequeños; con especializaciones que van desde el crédito para micro-empresas hasta el rescate de tecnología tradicional. Es muy común que muchas ONGs manejen de manera simultánea distintas líneas de proyectos, o en su defecto, que estos varíen rápidamente en el lapso de unos pocos años. Sin embargo, a pesar de lo señalado, es posible mencionar algunas características generales en torno a ellas.

Para empezar, una definición mínima. Las ONGs son organizaciones privadas, sin fines de lucro, dedicadas a la elaboración y ejecución de proyectos de desarrollo y que canalizan fondos, por lo general del extranjero, que se destinan para la cooperación en beneficio de un segmento determinado de la población, definido según indicadores muy específicos (edad, género, actividad, condición social, etc.). El núcleo de cualquier ONG lo constituyen sus proyectos, donde se plasman los objetivos que se buscan alcanzar, a través de qué medios y en qué plazos.

Precisamente, estas características de las ONGs explican en cierta manera el incremento de los fondos destinados a ellas por las financieras. En gran medida, este incremento tiene que ver con una serie de ventajas comparativas que tienen las financieras al trabajar con las ONGs, en relación con los antiguos programas estatales de desarrollo: la poca burocracia y la mayor eficiencia demostrada por éstas en la ejecución de los proyectos; su relación más directa con el grupo beneficiario; la escala de los proyectos; la posibilidad de cambiar y ensayar con relativa facilidad nuevas ideas y propuestas; el costo relativamente bajo de los proyectos, (Gianotten y De Wit 1988). Esto constrasta con el trabajo con la burocracia estatal que resultaba lento y complicado, y las políticas de desarrollo quedaban demasiado vinculadas a las coyunturas políticas y a las discontinuidades que producía cada cambio de gobierno. De la misma manera, las financieras encuentran en las ONGs diversos mecanismos que les permiten fiscalizar Con eficacia el empleo de los fondos que transfieren, lo que no podía

ocurrir en el caso de los programas estatales. En efecto, la mejor garantía de la que disponen las financieras para asegurar el adecuado empleo de sus fondos proviene de un mecanismo de control muy eficaz: los proyectos que financian son aprobados, en la abrumadora mayoría de los casos, por períodos de muy corta duración, como norma un año o a lo sumo dos, a los que debe seguir una evaluación. De no estar satisfechas con los resultados, o de mantener algún tipo de duda sobre el adecuado manejo de los recursos, pueden no ratificar los convenios y suspender temporal o definitivamente la relación con la ONG cuestionada (Manrique 1988). Esto ubica muchas veces a las ONGs en una situación de excesiva dependencia de las modas académicas o intereses diversos de las financieras, más aún en un contexto mundial de "crisis de paradigmas", tal como puede apreciarse en la actualidad, cuando vemos que términos como globalización, gobernabilidad, mercado, calidad total, género, etc., son muchas veces palabras que, más allá de su importante utilidad para comprender el mundo contemporáneo, pasan a formar parte de una jerga incuestionable, cada vez más complicada y necesaria para la elaboración y ejecución de proyectos.

De 1970 a 1990 las ONGs han sufrido cambios muy intensos. En la década de 1970 y parte de la de 1980 la estrategia de intervención de las ONGs tenía un cariz político y antiestatal. La educación popular, como metodología de trabajo priorizada, representaba la opción por la concientización política de los grupos destinatarios con el fin-bastante explícitodel cambio de estructuras, ya que el cambio social no se concebía sin un cambio político radical. Por el contrario, en la década de 1990 las ONGs se vienen caracterizando por el paso de la preeminencia del Estado al mercado, y de la política a la economía. El modelo centrado en el Estado implicaba la politización de los actores sociales, mientras que el modelo centrado en el mercado implica su tecnificación.

De esta manera, la lógica de mercado se ha ido imponiendo paulatinamente también entre las ONGs, en donde la venta de servicios y el

análisis costo/ beneficio para evaluar las posibilidades de una intervención son cada vez más comunes. "Politizadas" en los setentas y "tecnocratizadas" en los noventas, las ONGs parecen haber seguido el comportamiento de los mismos actores sociales, implicando la incorporación de criterios empresariales en su gestión: eficacia, control de calidad, resultados, evaluación costo/beneficio, cobro por servicios, etc; y la creación de empresas de propiedad de las ONGs como una forma de superar las restricciones de la dependencia financiera, o para hacer frente a una eventual reducción de los fondos (Beaumont 1996).

Etapas en la evolución de las ONGs peruanas*

Década de 1970

- Enfasis en las *tareas* de formación ("concientización") de líderes de organizaciones populares, desde una perspectiva política que plantea un proyecto de transformación estructural.
- La investigación es un componente importante en el trabajo de buena parte de los centros y se orienta a una interpretación crítica de la realidad peruana, combinando enfoques de la "teoría de la dependencia", la Teología de la Liberación y la "nueva izquierda" marxista.

Década de 1980

- Nuevo énfasis en proyectos relacionados con la calidad de vida de la población. La crisis económica conduce a implementar estrategias de supervivencia (alimentación, salud).
- Se incorpora la visión de género y de medio ambiente. Se afirma el rol de la economía campesina y se otorga nueva importancia a la transferencia de tecnologías y al apoyo a la producción.
- Hay una tendencia clara a la institucionalización, la especialización y la profesionalización del trabajo y la promoción.
- La violencia senderista y la guerra sucia afectan el trabajo de las organizaciones y crean corrientes de propuestas democráticas de pacificación e inducen a un mayor trabajo en el campo de los derechos humanos.
- A fines de los ochentas se evidencia una incidencia mayor en políticas públicas, mayor relación con el Estado, interés por la regionalización y trabajo con los gobiernos locales, tendencia que prosigue en los noventa.

Década de 1990

- El mercado, antes satanizado, pasa a ser visto como espacio del desarrollo. Se busca una mejor integración de sectores excluidos en el mercado recurriendo a instrumentos como las microfinanzas y el impulso a sistemas de comercialización e inserción en el mercado internacional.
- En el trabajo rural el concepto de productor agrario o de pequeña agricultura se convierte en central, y desplaza a los enfoques anteriores que relevaban lo comunal, lo campesino y el papel de las organizaciones populares agrarias. Igualmente se da gran importancia al rol del pequeño y microempresario.
- En el trabajo con las organizaciones sociales se asigna un nuevo peso al concepto de ciudadanía y al fortalecimiento de la sociedad civil.
- Las ONGs, que antes canalizaban sus propuestas vía las organizaciones populares pasan a desempeñar ahora un rol de actores con protagonismo propio.
- Diversas ONGs trabajan en convenios con el Estado y acceden a recursos de programas como PRONAA, FONCODES, PANFAR y Ministerio de Salud.

* Fuente: Mariano Val derrama, 1998.

¿Afectan estos cambios el desarrollo de la antropología peruana? Sin la menor duda, ya que en el Perú, a diferencia de otros países que también cuentan con tradición en programas de antropología aplicada, como México por ejemplo, se ha venido produciendo también en las últimas dos décadas una dramática reducción del mercado laboral estatal para los antropólogos[19]. Existe, de esta manera, una relación inversamente proporcional entre la disminución del mercado laboral en el Estado y su incremento en el de las ONGs, lo cual acarrea una serie de consecuencias para el desarrollo de la disciplina en nuestro país.

En primer lugar, si el núcleo de las ONGs lo constituyen sus proyectos, estos imponen un ritmo y un tipo de trabajo radicalmente distintos al de los antiguos programas de antropología aplicada. Los actuales buscan impactar en segmentos muy precisos de la población según determinados indicadores y en corto plazo[20], perdiéndose en gran medida la estrecha relación existente entre los proyectos que se aplicaban en el campo y la reflexión

teórica en las universidades: hay una creciente separación entre la reflexión académica "pura" en las universidades[21] y el trabajo profesional "aplicado" en las ONGs[22]. Más aún, para muchas ONGs "investigación" es hoy en día una palabra prohibida cuando van a presentar sus proyectos ante las financieras.

Del mismo modo, el perfil profesional del antropólogo se tiende a diluir. A diferencia de los antiguos programas de antropología aplicada, dentro de las ONGs se mezclan con mayor intensidad profesionales procedentes de diversas ciencias sociales, –lo cual por cierto es harto saludable para la disciplina–, definiéndose cada uno más en función a los temas que trabajan (género, ecología, etc.), que por sus carreras de origen. Un corolario lógico es que las diferentes teorías y técnicas de cada disciplina sean entendidas cada vez más como herramientas dentro de una "caja de herramientas" común e interdisciplinaria, de la cual cualquiera puede hacer uso según mejor le convenga, volviéndose las fronteras interdisciplinarias cada vez más borrosas y flexibles. No es para nada extraño observar cómo dentro de la comunidad académica existen muchas veces mayores afinidades entre dos profesionales "oenegeros" procedentes de carreras distintas, que entre estos y sus respectivos colegas en las universidades, lo cual sí es particularmente grave, ya que se pierde la riqueza que venía produciendo el diálogo entre centros de producción de conocimientos –las universidades– y de aplicación de estos conocimientos en la actualidad: las ONGs. En el caso peruano, el excesivo ruralismo en el que se inscriben muchos proyectos de ONGs es un ejemplo, ya que asumen la tarea del desarrollo rural como si fuera posible lograrlo sólo en el campo, olvidando muchas veces sus múltiples nexos con las ciudades[23].

Otro fenómeno relativamente reciente es el empleo de científicos sociales por parte de empresas transnacionales, especialmente mineras y petroleras, para la evaluación del impacto ambiental y social de sus proyectos. El trabajo de los antropólogos y arqueólogos consiste muchas

veces en negociar con las comunidades que se verían afectadas por proyectos extractivos en sus territorios. En estos casos es muy importante el papel que cumple la ética profesional, ya que los atractivos sueldos que estas empresas ofrecen a los profesionales nacionales, inmersos en un mercado laboral caracterizado por los salarios bajos, puede poner la defensa del patrimonio cultural y los intereses de las poblaciones afectadas en un segundo plano. Muchas veces las transnacionales tienden a minimizar las compensaciones a las comunidades afectadas, el empleo de mano de obra e incluso productos locales; más aún, a llegar a acuerdos integrales de desarrollo local. En estos casos, los límites más fuertes a los posibles perjuicios producidos por estas empresas, desgraciadamente vienen más de las legislaciones y de la vigilancia ciudadana en sus propios países de origen, que en el nuestro. Por otro lado, otro desarrollo también reciente es la contratación de científicos sociales y antropólogos peruanos y latinoamericanos por organismos multilaterales (BID, Banco Mundial, etc.) y fundaciones internacionales para sus programas.

Sin embargo, este tránsito de las ONGs de la política a la técnica no implica que todas hayan perdido su filo crítico. Así, por ejemplo, en los países del Cono Sur, en la época de las dictaduras, con las facultades de Ciencias Sociales cerradas o intervenidas, las ONGs fueron el único reducto de la investigación y formación en Ciencias Sociales, y cumplieron luego un importante papel en las transiciones democráticas y la lucha por Derechos Humanos, como parte de una "comunidad global". También en el Perú, las ONGs especializadas en Derechos Humanos fueron una voz crítica durante los años de violencia política y lo son aún hoy. Al mismo tiempo que se especializaron, profesionalizaron y se volvieron eficientes, mantuvieron viva la crítica a las violaciones de Derechos Humanos y ganaron prestigiosos premios internacionales[24]. Fueron asimismo pioneras en impulsar que organismos como Amnistía y Naciones Unidas incluyan en

sus condenas no sólo las violaciones de Derechos Humanos producidas por agentes estatales sino también por los grupos alzados en armas.

En este y otros sentidos, si bien muy útil, el cuadro de Valderrama aparece demasiado descriptivo. Existen, asimismo, ONGs que enfatizan temas como desarrollo sustentable; depredación ecológica y biogenética; identidades y movimientos étnico-culturales y raciales; educación ciudadana; vigilancia electoral; equidad de género; inequidad y desarrollo humano, entre otros, no siempre de modos coincidentes con los intereses del poder y los organismos internacionales.

Es alrededor de estas tensiones que se desarrolla un amplio debate sobre las nuevas definiciones del desarrollo, que rescatan su dimensión histórica y cultural. De esta forma, la antropología como disciplina que estudia la cultura vuelve a recuperar un papel protagónico en estas discusiones.

4. Debates de fin de milenio: cultura, desarrollo y nuestra diversidad creativa

Como ha señalado el antropólogo colombiano Arturo Escobar (1998): *"las sociedades no son los todos orgánicos con estructuras* y *leyes que habíamos creído hasta hace poco, sino entes fluidos que se extienden en todas direcciones gracias a las migraciones, a los desplazamientos por encima de fronteras y a las fuerzas económicas. Las culturas ya no están constreñidas, limitadas y localizadas sino profundamente desterritorializadas y sujetas a múltiples hibridaciones…*". Según este autor, la consciencia de esta realidad en las dos últimas décadas viene generando un consenso entre los colegas por considerar que el desarrollo es un concepto mucho más "problemático" de lo que en principio se creía. Cada vez la ecuación antropología-desarrollo es entendida y abordada desde puntos de vista distintos. Sin embargo, a pesar de lo complejo de la discusión, Escobar (op. cit.) también nos señala que se pueden distinguir dos grandes corrientes de pensamiento: una primera, que favorece un

compromiso activo con las instituciones que fomentan el desarrollo a favor de los pobres y con el objetivo de transformar la práctica del desarrollo desde dentro ("Antropología para el desarrollo"); y una segunda, que prescribe el distanciamiento y la crítica radical del desarrollo institucionalizado, ("Antropología del desarrollo"). Como es fácil de deducir, ambas perspectivas tienen su origen en teorías contrapuestas de la realidad social: la primera, basada principalmente en las teorías establecidas sobre cultura y economía política; y la segunda, inspirada en teorías y metodologías posestructuralistas, que dan prioridad al lenguaje y al significado. Del mismo modo, cada una de ellas cuenta con sus correspondientes recetas contrapuestas para la intervención práctica y política.

La "antropología del desarrollo" considera, en lo fundamental, que después de la segunda guerra mundial el desarrollo se entendió como el proceso dirigido a preparar el terreno para reproducir en la mayor parte de Asia, África y América Latina las condiciones que se suponía caracterizaban a las naciones económicamente más avanzadas del mundo (industrialización, alta tasa de urbanización y de educación, tecnificación de la agricultura y adopción generalizada de los valores y principios de la modernidad, incluyendo formas concretas de orden, de racionalidad y de actitud individual). Definido de este modo, el desarrollo conllevaba simultáneamente al reconocimiento y la negación de la diferencia; ya que mientras a los habitantes del Tercer Mundo se les consideraba diferentes, el desarrollo era precisamente el mecanismo a través del cual esta diferencia debería ser eliminada (Escobar, op. cit.)

Esta concepción, en la cual el desarrollo es sinónimo de crecimiento económico con expansión rápida y sostenida de la producción, la productividad, el PBI y el ingreso per cápita, es precisamente la que ha sido puesta en debate durante la presente década. En su lugar viene ganando espacio cada vez más la idea de "desarrollo humano"[25], es decir, el conjunto

de procesos que aumentan la libertad efectiva de quienes se benefician de él para llevar adelante cualquier actividad a la cual las propias personas les atribuyan valor. A diferencia de la primera, la segunda concepción de desarrollo considera que el progreso económico y social están culturalmente condicionados, promoviendo la diversidad en vez de eliminarla. Desde esta perspectiva, por ejemplo, la pobreza no implica únicamente la carencia de bienes y servicios esenciales, sino también la de oportunidades para escoger una existencia más plena, más satisfactoria, más valiosa y más preciada.

Esta concepción de desarrollo es la que comienza a abrirse espacio en los foros internacionales de cooperación. Se advierte que el desarrollo es una empresa mucho más compleja de lo que se había pensado en un principio. No es un camino único, uniforme y lineal, por el cual todas las culturas deban transitar, ya que ello elimina inevitablemente la diversidad cultural, empobreciendo gravemente la capacidad creativa de la humanidad. Por el contrario, el concepto de desarrollo se amplía hasta comprender que los criterios económicos no pueden por sí solos servir de fundamento para un programa en pro de la dignidad y bienestar de los seres humanos. A nivel político, el cambio está también relacionado con el creciente cuestionamiento mundial al neoliberalismo puro y duro, poniendo en cuestión el supuesto de que desarrollo es únicamente cuestión de criterios macroeconómicos (“sino ¿por qué si la economía del país va tan bien a mí me va tan mal?”). Por el contrario, se pone el énfasis más bien en los procesos encaminados a incrementar las opciones de la gente y que mide el desarrollo según una amplia gama de capacidades, desde la libertad política, económica y social hasta las oportunidades individuales de llegar a ser una persona sana, educada, productiva, creativa y de ver respetados tanto su dignidad personal como sus derechos humanos, y dentro de ellos el respeto a la diversidad cultural.

En esta concepción de desarrollo, la cultura y las tradiciones juegan un papel fundamental. Se asume que estas no tienen necesariamente que

desaparecer para acceder a la modernidad, sino más bien que pueden servir de plataforma desde la cual los actores puedan también construir caminos alternos propios a otras modernidades, combinando para ello los recursos económicos, científicos y tecnológicos más modernos con los nativos, como ha sido el caso, por ejemplo, de los países más prósperos del Este asiático, cuyos pueblos han mantenido mucho de su perfil cultural y han logrado alcanzar de manera simultánea niveles de vida parecidos a los de muchos países del mundo industrializado occidental. De esta manera, el principio del pluralismo cultural se considera cada vez más importante, en un contexto de creciente globalización. Sin embargo, no se trata tampoco del simple reconocimiento abstracto y romántico del "derecho a la diferencia", sino más bien del manejo y la coexistencia concreta del pluralismo cultural dentro de los contornos de un mundo que para efectos prácticos se encuentra cada vez más globalizado.

Tradiciones, diversidad cultural y desarrollo

Amartya Sen: "Tradiciones, relativismo y objetividad": en, Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (compiladores): *La calidad de vida*, The United Nations University y Fondo de Cultura Económica, México, 1996.

"...Cuando se eligen las normas para evaluar la calidad de vida de las personas en diferentes partes del mundo, se debe preguntar qué opiniones sobre los criterios deben ser decisivas. Por ejemplo, ¿debemos estudiar las tradiciones locales del país o región de que se está tratando, y tener en cuenta lo que estas tradiciones tienen de esencial para el florecimiento o, en cambio, debemos buscar alguna explicación universal de una buena vida humana, y evaluar las tradiciones locales en comparación con ella? Esta pregunta debe considerarse con mucha sensibilidad, y parece que hay importantes problemas, cualquiera que sea el camino que se siga. Apegarnos a las tradiciones locales parece tener la ventaja de darnos algún punto definido y un camino claro para conocer lo que queremos saber (aunque no se debe subestimar la pluralidad y complejidad de las tradiciones, como frecuentemente ocurre en las descripciones culturales relativistas). También ofrece la ventaja del respeto a las diferencias: en vez de decir a las personas, en regiones distantes del mundo, lo que deben hacer y ser, se deja a ellas la elección. Por otra parte, la mayoría de las tradiciones contienen elementos de injusticia y opresión, a menudo muy arraigados; muchas veces es difícil encontrar una base

para enjuiciar estas desigualdades sin pensar en el funcionamiento humano de una manera más crítica y universal…”

Un reciente informe de la UNESCO (1997), preparado por un grupo internacional de especialistas encabezado por la antropóloga mexicana Lourdes Arispe, también va más allá del reconocimiento todavía instrumental de la cultura que podría favorecer un crecimiento económico rápido o ser un obstáculo para él. Este informe de la UNESCO afirma que, si bien es indispensable reconocer el papel instrumental que tiene la cultura en el desarrollo, es necesario señalar que allí no se agota el papel de la cultura en la definición de desarrollo. De esta manera, en los últimos años comienza a abrirse paso entre muchos científicos sociales una concepción de desarrollo en la cual la cultura no sea únicamente un instrumento, un medio para el progreso material, sino el objetivo y fin mismo de los programas de desarrollo, entendido en el sentido de realización de la existencia humana en todas sus formas y en toda su plenitud.

BIBLIOGRAFIA

Beaumont, Martín

1996 "Algo de Estado, algo de empresa. Las ONGs en el Perú de los noventa": en, *Los desafíos de la Cooperación*, Desco, Lima.

Beltrán, Aguirre

1957 *El proceso de Aculturación*. UNAM, México.

Degregori, Carlos Iván y Javier Avila

1999 *Enseñanza de la Antropología en el Perú: el caso de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos*, Red para el desarrollo de las Ciencias Sociales, 1999.

Escobar, Arturo

1998 "Antropología y desarrollo": en, *Revista Internacional de Ciencias Sociales N° 158*, Unesco, 1998.

Franco, Carlos

1990 *Imágenes de la sociedad peruana: la "otra" modernidad*, Cedep, Lima.

Fonseca y otros

1986 "Contribución de las ciencias sociales al análisis del desarrollo rural": en, *Las ciencias sociales y el desarrollo rural del Perú*, Fomciencias, Lima.

Foster, George

1969 *Antropología aplicada*, FCE, México.

Gianotten, Vera y Ton de Wit

1988 *Promoción rural. Mitos, realidad, perspectivas*, 1988. Lima.

Holmberg, Allan

1952 "Proyecto Perú-Cornell en las ciencias sociales aplicadas": en, *Perú Indígena N° 5-6*, Lima.

1966 *Vicos: método y práctica de antropología aplicada*. Ed. Estudios Andinos *S.A.* Perú.

Long, Norman

1996 *Battlefields of Knowledge: the interlocking of theory and practice in social research and development*. Ed. Routledge, Londres.

Manrique, Nelson

1988a *Yamar Mayu: sociedades terratenientes serranas, 1879-1910*, Desco, Lima.

1988b "¿A dónde va la promoción campesina?", en: *Revista Debate Agrario N° 4*, Cepes, Lima.

1996 "La crisis del desarrollo y el fin del tercer mundo": en, *Los de safios de la cooperación*, DESCO, Lima.

Martínez, Héctor

1989 "Vicos: continuidad y cambio", en: *Socialismo y participación N° 44*, CEDEP, Lima.

Osterling, Jorge y Hector Manrique

1985 "Apuntes para una historia de la antropología social peruana: décadas de 1940-1980": en, *La Antropología en el Perú*, Humberto Rodriguez Pastor (compilador), Concytec, Lima.

Padrón, Mario

1988 "Desafíos de la cooperación al desarrollo no-gubernamental para los centros de promoción": en, *Socialismo y Participación*, N° 44, CEDEP, Lima.

Plaza, Orlando

1990 "Desarrollo rural y cultura: ¿cambio y modernidad o modernidad sin cambio?" en, *La presencia del cambio: campesinado y desarrollo rural*, Deseo, Lima.

Poole, Deborah

1992 "Antropología e historia andinas en los EE.UU: buscando un reencuentro", en: *Revista Andina* N° 19, CBC, Cusco.

Quijano, Aníbal

1980 "Lo cholo y el conflicto cultural en el Perú", en: *Dominación y cultura*, Mosca Azul Editores, Lima.

Remy, María Isabel

1990 "¿Modernos o tradicionales? Las ciencias sociales frente a los movimientos campesinos en los últimos 25 años": en, *La presencia del cambio: campesinado y desarrollo rural*, Desco, Lima.

Sánchez León, Abelardo

1996 "Historia y evolución de la cooperación con ONGs", en: *Los desafíos de la Cooperación*, Desco, Lima.

Sen, Amartya

1996 "Tradiciones, relativismo y objetividad": en, Martha C. Nussbaum y Amartya Sen (compiladores): *La calidad de vida*, The United Nations University y Fondo de Cultura Económica, 1996, México.

Stern, Steve

1987 "Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicaciones de la experiencia andina": en, *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*. IEP, Lima.

UNESCO

1997 *Nuestra Diversidad Creativa. Informe de la Comisión Mundial de Cultura y Desarrollo*, Fundación Santa María. España.

Valcárcel, Luis Eduardo

1964 "Indigenismo en el Perú": en, *Estudios sobre la cultura actual en el Perú*, UNMSM, Perú.

Valderrama, Mario

1998 *Cambios en las ONGs peruanas: nuevos retos y demandas de capacidades institucionales*, CEPES, Lima, 1998.

Vásquez, Mario

1951 *La antropología cultural y nuestro problema del indio: Vicos, un caso de antropología aplicada*. UNMSM, Tesis bachiller, E.A.P Antropología, Lima.

Wolf, Eric

1972 *Las luchas campesinas del siglo XX*. Siglo XXI, México.

AUTORES

Patricia Ames: Licenciada en Antropología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Asistente de Investigación en el Instituto de Estudios Peruanos. Ganadora de la beca Rockefeller "Globalización, cultura e identidad en los países andinos" en 1999. Actualmente realiza estudios de doctorado en el Instituto de Educación de la Universidad de Londres.

Javier Avila: Bachiller en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos e Historiador por la Universidad Nacional Federico Villareal. Estudios de Maestría en la PUCP y jefe de prácticas en la Escuela de Antropología de la UNMSM. Asistente de Investigación del Area de Antropología del Instituto de Estudios Peruanos. Ganador de la beca Rockefeller "Globalización, cultura e identidad en los países andinos" en 1999.

Luis Calderón Pacheco: Bachiller en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Actualmente labora en el Museo de Arqueología y Antropología de la UNMSM. Mención Honrosa en el concurso *"Juventud, sociedad y cultura"* auspiciado por la Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en 1999.

Carlos Iván Degregori: Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional de San Cristóbal de Huamanga. Investigador Principal del Instituto de Estudios Peruanos. Docente de la Escuela de Antropología y la Maestría en Antropología Andina de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Jürgen Golte: Antropólogo por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos con estudios de doctorado en la Universidad Libre de Berlín. Investigador principal del Instituto de Estudios Peruanos. Docente de la Escuela de Antropología y del Doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y en el Instituto de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Libre de Berlín.

Patricia Oliart: Master of Arts en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Texas en Austin y Licenciada en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Investigadora Principal del Instituto de Estudios Peruanos. Docente en la Escuela de Antropología yen la Maestría en Antropología Andina en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos así como del Programa de Estudios de Género de la Pontificia Universidad Católica.

Ramón Pajuelo: Bachiller en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y con estudios de Maestría en Historia Latinoamericana por la Universidad de Andalucía en España. Realiza estudios de Maestría en la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), sede México.

María Ponce Mariños: Bachiller en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y estudiante de la Maestría en Antropología Andina de la UNMSM. Actualmente labora en el Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Pedro Roel Mendizábal: Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos y Magister en Antropología Andina por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO, Sede Ecuador). Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales de la UNMSM y Docente en la Escuela Nacional de Folklore “José María Arguedas”.

Pablo Sandoval: Egresado de la Escuela de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Asistente de Investigación en el Area de Antropología del Instituto de Estudios Peruanos y asistente de prácticas en la Escuela de Antropología de la UNMSM. Ganador de la beca del Social Science Research Council "Memoria colectiva y violencia política en América del Sur".

[1] En 1968 con el “mayo” francés y los movimientos contraculturales; en 1973 con la tercera guerra árabe-israelí y el fin de la era del petróleo barato.

[2] En 1989 se produce la caída del Muro de Berlín; en 1992 el fin de la Unión Soviética y el inicio del sitio de Sarajevo en la ex-Yugoslavia.

[3] Véase al respecto comentarios a los textos de Golte y Adams, Adams y Valdivia y Huber en los capítulos 5 y 7 de este volumen.

[4] Como lo son la tensión entre democracia y autoritarismo en la política y la lucha contra la inequidad en la economía.

[5] Entre los principales podemos mencionar los de Carlos Aramburú (1978), Humberto Rodríguez Pastor editor (1985), Jorge Osterling y Héctor Martínez (1985) y Manuel Marzal (1986).

[6] No incluimos temas como Antropología de la Religión, de la Salud, Antropología Jurídica y Antropología Visual, sin duda muy importantes. En el caso de los tres últimos, no existe todavía una suficiente tradición en el país. Decidimos no incluir Antropología Física, pues hace ya tiempo se ha desarrollado como disciplina aparte, más cercana por un lado a la Paleontología y la Arqueología, y por otro a la Biología y la Medicina, especialmente forense.

[7] Todavía en un balance muy reciente sobre estudios peruanos publicado por Willian Stein (1999), excelente antropólogo vinculado largamente al Perú, de un total de 62 títulos mencionados en la bibliografía, sólo dos son de autores peruanos. Uno de Mario Vásquez, publicado en inglés, y otro de Marisol de la Cadena, hace ya tiempo profesora en la Universidad de Chapell Hill (Carolina del Norte). La academia norteamericana se mira pues el ombligo de manera todavía más intensa y menos justificable. Podría decirse, sin embargo, que nuestro texto deja también de lado o ubica en lugar subordinado el conocimiento producido en universidades de provincias, especialmente Huancayo, Arequipa o Trujillo. Lo asumimos como parte del centralismo que, sobre todo en los últimos años, ha devastado las universidades provincianas y hace más difícil la conformación de una comunidad académica nacional.

[1] La Antropología Social Británica es tal vez el mejor ejemplo de utilización del conocimiento del Otro para la administración colonial. Al respecto pueden consultarse las obras de Gérard Leclerc (1973), George Balandier (1988) y Edward Said (1996).

[2] El texto citado de Linton fue publicado originalmente en inglés en 1936.

[3] Como afirma Harris (1979:258): "...el programa boasiano corresponde con bastante exactitud a la perspectiva ideológica fundamental de un liberalismo político de centro-izquierda. La creencia en una democracia multirracial, la relatividad de la costumbre, la máxima libertad individual, la importancia del confort material, salvando la fuerza en definitiva mayor del espíritu racional, la sociedad abierta, como la historia: todos estos temas tienen su fiel reflejo en la obra de Boas y sus discípulos".

[4] Es así que Edward Saíd (1990) acuña el término Orientalismo para designar esa peculiaridad. Para el contexto de los Andes, Orin Starn (1992) traduce esa denominación en el término "andinismo".

[5] Precisamente, "Ojo Imperial" es el título de un libro de Mary Louise Pratt (1993). Además, por lo menos hasta la brillante generación de antropólogas norte-americanas como Margaret Mead y Ruth Benedict, el antropólogo varón observa al Otro más que a la Otra. Sus 'informantes calificados' tienden a ser varones de cierta jerarquía en las sociedades estudiadas, lo cual añade nuevos sesgos sobre los que volveremos más adelante.

[6] En el Perú, la comunidad académica tiende a reproducir las brechas que atraviesan el conjunto del país: entre universidades nacionales y privadas, entre Lima y provincias, en cierta medida entre andinos y criollos.

[7] Vanguardista porque, en mayor o menor medida, quienes 'sabían' cuál debía ser el rumbo y diseñaban los proyectos, sea de modernización, construcción nacional o revolución, eran núcleos de intelectuales, de políticos o de ambos; proyectos cuya estructura básica homogeneizadora era compartida por casi todo el espectro académico / político.

[8] Distingo articulación de integración, en tanto integración es sinónimo de homogenización y uniformización, mientras que si se habla de articulación, se están articulando diferencias que pueden mantenerse como tales, se está articulando a distintos actores sin la voluntad de que uno absorba al resto en lo que la disciplina llama el 'proceso de aculturación'.

[9] Incorporamos a los arqueólogos en esta reflexión en tanto en la Universidad de San Marcos estuvimos juntos hasta 1969 en el Instituto de Etnología y Arqueología de la Facultad de Letras.

[10] Añade Lomnitz que: "la historia de la antropología en América está repleta de historias de europeos que han sido 'tragados' por los nativos (de ahí tal vez, la fascinación y el horror por el canibalismo como elemento literario). Conquistadores como Alvar Núñez Cabeza de Vaca, frailes como Bernardino de Sahagún o como los jesuitas de las misiones del Paraguay o Bartolomé de las Casas, son todos ejemplo de vidas que fueron absorbidas por América...." (Lomnitz 1999:83).

[11] Francisco de Avila (1573-1647), jesuita cusqueño mestizo, durante largos años doctrinero de Huarochirí, Sobre su biografía, véase, entre otros: Duviols 1966.

[12] Sobre las dificultades del Inca Garcilaso para asumir su identidad mestiza, véase entre otros: Hernández (1993). Sobre una crítica al concepto mismo de mestizaje: Cornejo Polar (1994).

[13] Esta 'conquista del imaginario' probaría que la hegemonía no es una relación externa entre agentes sociales preconstituidos, sino el proceso mismo de constitución discursiva de dichos actores (Laclau y Mouffe, 1985).

[14] La otra cara, presente también desde un principio, de la voluntad de conocer al Otro: "Ignorarlos para controlarlos; ignorarlos para no ser absorbidos por ellos; ignorarlos para mantener 'puro' el cristianismo..." (Lomnitz op.cit.:83).

[15] El interés se reanima con la Ilustración. Sobre los más importantes viajeros y exploradores, ver el recuadro en este mismo capítulo.

[16] "Incas sí, indios no", el acertado título de un artículo de Cecilia Méndez (1993) condensa esta idea. Sobre el rescate del pasado incaico, véase el siguiente texto de Riva Agüero en *Paisajes Peruanos*, citado por Lauer (1997:18): "En los días siguientes a la Independencia, en el iluminado rapto que da todo triunfo [...] se descubre el grave y justo deseo de incorporar los más insignes recuerdos indígenas en el viviente acervo de la nueva patria. El buen Vidaurre llevaba su celo hasta el extremo candoroso de invocar al dios Pachacámac en una arenga solemne. Olmedo el Inspirado, de corazón profundamente peruano, hacía vaticinar la victoria de Ayacucho al gran monarca Huayna Cápac y bendecir el Estado naciente por el coro de las Vírgenes del Sol"

[17] Afirma González Prada "Alguien dijo que el Perú no es una nación sino un territorio habitado [...] cabe, por ahora, una buena dosis de verdad. Si el Perú blasona de constituir nación, debe manifestar dónde se hallan los ciudadanos, los elementos esenciales de toda nacionalidad. Ciudadano quiere decir hombre libre, y aquí vegetan rebaños de siervos" (en: García Salvatecci 1972, cap. 10)

[18] Entre los autores principales tenemos a Héctor Martínez y Carlos Samaniego (1977), Antonio Cornejo Polar (1980, 1994), Carlos Franco (1990), Efraín Kristal (1991), Mirko Lauer (1997). Por su parte, Ossio (1992) reivindica la interesante figura del puneño Juan Bustamante, pero al trazar una línea divisoria como la que separa al colesterol bueno del malo entre el indigenismo liberal de Bustamante y aquel "redentorista, lacrimoso y centralista de corte marxista" (p. 219) que vino después, arruina el artículo al ubicarlo dentro de una concepción demasiado ideológica y simplista de un fenómeno bastante más complejo.

[19] Riva Agüero llama por entonces a la unidad hispanoamericana alrededor de España, en una "unión moral alejada de todo propósito político, establecida y mantenida solamente por los suaves lazos de la simpatía y del amor. Reunidas a su augusta sombra, las hijas le formarán como una guirnalda de afecto y una resplandeciente diadema de triunfo" (en: Llosa 1962).

[20] Para una lectura de la generación del 900 puede consultarse, Osmar González (1996); sobre 'modernización tradicionalista', véase Trazegnies (1987).

[21] Sólo en ciertos niveles. Así, mientras Deustua proclamaba que el indio era una máquina, la aceptación del indigenismo-2 en las décadas de 1930 y 40 era prácticamente generalizada, como señala Lauer.

[22]Sobre el populismo como proceso político en América Latina puede consultarse Cotler (1991), Germani (1965), Quijano (1997), Weffort (1973). Desde la teoría política, Laclau (1977).

[23]En esas décadas se promulgan leyes y dispositivos de protección y tutelaje. En 1921 se crean la *Sección de Asuntos Indígenas* al interior del ministerio de Fomento, así como *El comité Pro-Derecho indígena "Tahuantinsuyo";* en 1922, también en el ministerio de Fomento se crea el *Patronato de la Raza Indígena*. Asimismo, por influencia del I Congreso Indigenista Interamericano realizado en Pátzcuaro, México en 1940 se crea por resolución suprema en 1946 el Instituto Indigenista Peruano, órgano dependiente del Ministerio de Justicia y Trabajo.

[24]Entre 1958 y 1964 se producen las mayores movilizaciones campesinas por la tierra, que dan el golpe de gracia a la gran propiedad 'semi feudal' serrana, aún antes de la Reforma Agraria (1968). Sobre estas movilizaciones, véase: Virginia Guzmán y Virginia Vargas (1981).

[25] Por esos años, dos antropólogos de las primeras promociones llegan a ocupar cargos importantes en el régimen militar. Carlos Delgado, uno de los inspiradores de la ley de Reforma Agraria de 1969, y Mario Vásquez, discípulo de Alan Holmberg y formado en el proyecto de Antropología Aplicada de Vicos, que participó en la elaboración de la Ley de Comunidades Campesinas de 1972.

[26]Si la edad de oro de la antropología mexicana estuvo vinculada estrechamente al Estado, en el Perú lo estuvo más al financiamiento de fundaciones filantrópicas de los EE.UU., y a instituciones académicas europeas como por ejemplo el Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA), fundado en 1948. Con ellos trabajan las universidades y también, desde bastante temprano, las ONGs. Cuando Valcárcel asume la dirección del Instituto de Etnología y Arqueología de la UNMSM en 1946, su indigenismo ha perdido el filo utópico. Como él mismo declara: "la orientación hacia el estudio de casos y hacia la solución concreta está alejando las generalizaciones, los utopismos y las panaceas" (Valcárcel 1964:12). Como director, busca legitimar la antropología -más de cuarenta monografías de comunidades indígenas, tres proyectos de ayuda técnica y promoción cultural, colaboración con el Ministerio de Educación para sus planes de Educación Fundamental y del Adulto son lo que tiene exhibir después de diez años de fundación del Instituto- y también al antropólogo: "Una gran conquista en el camino de la promoción cultural del campesino peruano ha significado la intervención del antropólogo." (op.cit.: 15).

[27]Clausurada en 1883, la Universidad de San Cristóbal de Huamanga se reabre recién en 1959 y allí se instala la tercera escuela de Antropología en el Perú.

[28]Sobre este período en el Cusco, véase entre otros: Francke (1979), Lynch (1979), Rénique (1991).

[29] Junto a José María Arguedas, Morote aparece como uno de los dos antropólogos más destacados de esa primera generación. Tiene un marcado interés comparativo, está al día en su disciplina. Erudito, tiene 'estilo' y podría considerársele precursor de los textos antropológicos como 'narraciones'. Al mismo tiempo, va más allá de las recopilaciones o 'registros', que eran lo predominante entonces y escribe una ambiciosa *Metodología de la investigación folklórica*.

[30] Este y otros temas se encuentran ampliamente tratados en los diferentes capítulos de este volumen, por lo cual, en lo que sigue no haremos muchas referencias específicas a autores y textos.

[31] Postulados como el derecho a una ciudadanía igualitaria que, por lo demás, resultaban progresivos en una hacienda servil como Vicos.

[32] Por lo general, la antropología privilegió el estudio de comunidades sobre el de latifundios semiserviles. Cuando afrontó esa realidad fue para tratar de cambiarla a partir de una suerte de ingeniería social, como en Vicos.

[33] Se equivoca de plano Vargas Llosa (1997) cuando asocia a Arguedas con una utopía arcaica antimoderna. El personaje es mucho más complejo y tiene, como se ve, facetas que lo asocian más bien con una utopía –en el sentido de proyecto emancipatorio secular, deliberativo, no 'trascendentalista' ni 'fundamentalista'– de diversidad cultural, en todo caso post-moderna. Es más bien Vargas Llosa el que, al oponer reiteradamente tradición y modernidad como polos excluyentes aparece hoy 'arcaico', anclado en una modernidad 'dura' y eurocéntrica cuyo auge ha pasado hace ya tiempo.

[34] Veinte años después el IEP publicó las intervenciones en esta Mesa Redonda (1985).

[35] Para un análisis más amplio de este punto, véase: Degregori (1995).

[36] Huaychao, Uchuraccay y otras comunidades de las alturas de Huanta pertenecen al denominado grupo iquichano, con una larga historia de complejas relaciones con el poder local y nacional. Los iquichanos pelearon a favor de los realistas, incluso después de la batalla de Ayacucho y fueron protagonistas de diversas rebeliones y montoneras durante la República, Véase, entre otros: Husson (1992).

[37] Véase: Degregori y Urrutia (1983), Lumbreras (1983), Montoya (1983, 1984).

[38] Entre otros, en medio de la crisis económica surgen los denominados 'movimientos de supervivencia'. La violencia política coloca en primer plano movimientos como el de las Madres de la Plaza de Mayo, posiblemente el de mayor potencia simbólica en América Latina.

[39] Las citas de García Canclini y Stuart Hall son tomadas de Joseph y Nugent 1994:15, 17.

[40] No ampliamos temas como Antropología Visual o antropología y turismo, por su incipiente desarrollo.

[41] En las décadas de 1970-80, los planes de estudio de casi todas las universidades reflejaron la influencia marxista. Luego, el paradigma marxista, que en muchos casos se convirtió en columna vertebral de la formación, fue derrumbándose, no tanto por empuje de nuevas corrientes sino por la propia obsolescencia del 'marxismo de manual'. En el plano curricular, muchas escuelas quedaron en la tierra de nadie del desconcierto, hasta que varias de ellas emprendieron profundas reformas en sus planes de estudio, enfatizando la especialización regional y la profesionalización de cara al mercado de trabajo. Ninguno de estos virajes es negativo de por sí, lo que objetamos es su unilateralidad.

[42] Si es así, todo discurso es válido. Priman entonces el relativismo, el escepticismo y la parálisis que proclama la imposibilidad de conocer. Por otro lado, a partir de la crítica a la noción de totalidad, se privilegia y celebra la fragmentación, cuestionando cualquier humanismo. Asimismo, al rechazar

la noción de progreso por considerarla inserta en narrativas teleológicas y propuestas utópicas, se inhibe el ejercicio prospectivo y, en última instancia, crítico.

[43] En el caso peruano, sería el ojo urbano y limeño que estudia su periferia, especialmente rural andina y amazónica.

[44] Esto había sido propugnado ya por el marxismo, que afirmaba que todo estudio tenía carácter de clase y expresaba, por tanto, el sesgo clasista del autor. Sin embargo, el marxismo otorgaba al proletariado el privilegio ontológico de poder aprehender la realidad objetiva.

[45] Tomemos sino el caso de los migrantes, que con frecuencia se convierten en guardianes de tradiciones que en sus lugares de origen tienden a decaer e incluso desaparecer.

[46] En el caso latinoamericano, el rescate de Gramsci se inicia en la década de 1970 en los predios de las ciencias políticas, destacando el argentino Juan Carlos Portantiero (*Los usos de Gramsci*). Otro argentino, José Aricó, estableció las semejanzas entre Gramsci y Mariátegui (*Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*). En el caso peruano, es el sociólogo Sinesio López quien introduce a Gramsci y el concepto gramsciano de hegemonía cultural hacia fines de la década de 1970. La influencia de Gramsci tarda en llegar a la antropología hasta la segunda mitad de la década de 1980.

[47] Puede revisarse principalmente, Jameson (1998), Zizek (1998) y Grünner (1998) quienes retoman este debate desde la teoría crítica. Por su parte, Verena Stolcke (1998) extiende esta crítica al caso de la comunidad europea. Para el caso de América Latina véase, Favre (1996).

[48] La frase es de De Certau, citado por Sánchez Parga (1997: 116).

[49] Para la discusión en el Perú, véase entre otros: Heise, Tubino y Ardito (1994), y Godenzzi ed. (1996).

[1] Se excluyen de este balance los estudios realizados sobre cultura popular en la selva. Su presencia es relativamente escasa y tardía en comparación con la abrumadora presencia de los estudios andinos, y la definición de su población como mayormente indígena los ha excluido arbitrariamente del ámbito de "lo popular".

[2] Como ya es conocido, el nacimiento del Folklore como disciplina en Europa estuvo vinculado al romanticismo y a la construcción de los Estados nacionales en el siglo XIX.

[3] De hecho, Morote tiene una visión bastante crítica del asunto (Morote 1950: 307-8).

[4] Retomo aquí la distinción clásica de esos años: el folklore con minúscula como el objeto de estudio, y el Folklore con mayúscula como la disciplina.

[5] La delimitación de área "poqra-chanka" por Arguedas sería un caso de recreación de una identidad regional.

[6] Uno de los pocos análisis de folklore relacionados a un proyecto de desarrollo es realizado por Héctor Martínez sobre las fiestas en Vicos (1959), comunidad símbolo de la antropología aplicada. Se trata de demostrar que en medio de la desintegración cultural que supone el proceso de modernización acelerada, las fiestas tanto públicas como particulares cohesionan a la sociedad alrededor de los lazos tradicionales de solidaridad y de diferenciación social y étnica.

[7] Muestra de esto es la separación definitiva entre el Programa de Antropología y la Escuela Nacional de Folklore en la Universidad de San Marcos. En las instituciones del Estado –la citada Escuela, y el Instituto Nacional de Cultura– se privilegió el trabajo de difusión y de apoyo, y se abandonó definitivamente la investigación.

[8] Jesús Urbano es otro retablista ayacuchano "clásico" (ver Macera 1992); los esposos Mendívil fueron destacados imagineros cusqueños, al igual que Mérida.

[9] El principal problema para tratar este tema es la dificultad de conseguir las ponencias presentadas a estos congresos, que por lo general no han sido publicadas.

[10] El Seminario-Taller de Promoción de la Artesanía y la Pequeña Industria en el Perú contiene en su sección "Promoción de la Artesanía" una exposición breve de la situación de la "artesanía", bajo una visión de defensa de las culturas locales y una crítica al mercado, a cargo de Antonio Rengifo, Lupe Camino, Leonor Cisneros, Alberto Chirif, entre otros. (Publicado por la Fundación Fredrich Ebert, Instituto de Investigaciones Cambio y Desarrollo y IDRC; Lima, 1987).

[11] Estas posturas antagónicas no se corresponden necesariamente con sectores sociales más "liberales" o más "conservadores". Como demuestra el hecho que una de las publicaciones que saludó la aparición de la cumbia andina fue justamente la revista *Pueblo Indio*.

[12] Véase también Urbano (1987).

[13] Idea propuesta por Pablo Macera en la revista *Cambio* en 1984.

[14] Por ejemplo, los linchamientos a delincuentes en las zonas marginales de Lima serían una muestra de que subsisten esquemas mentales de origen rural en un escenario en que se han vuelto obsoletos (Ansión 1989: 105): en la ciudad, escenario de la modernidad en pleno.

[15] "Del esencialismo a lo esencial" es un título tomado de Thomas Turino (1992).

[16] Concretamente de los años 1992-1996, dado que en los últimos años estos trabajos han sido más bien escasos. Por razones de espacio y consideraciones de orden metodológico, me he centrado más en los trabajos sobre el entorno rural que en los ensayos hechos sobre la "cultura popular" urbana.

[17] Aunque su presencia es bastante anterior, los medios han cobrado importancia en las disciplinas sociales sólo en los últimos veinte años, y la comunicación social ha cobrado fuerza como disciplina en esta década. A pesar de su creciente presencia en la literatura de estudios culturales, no hemos incluido este tema en nuestro panorama general.

[1] Según Valera Moreno (1998), en el Perú existen actualmente 5,680 comunidades campesinas, las cuales albergan una población de 2’700,000 personas. Esta población comunera representa más del 50% de la población rural y el 15% del total de población nacional. En conjunto, las comunidades campesinas el 50% de la superficie agropecuaria nacional, pues de los 35 millones de hectáreas que la componen, 18 millones son de usufructo comunal. La gran mayoría de las comunidades se encuentra en los departamentos de Puno (1274 cc), Cusco (927 cc), Huancavelica (500 cc), Ayacucho (454 cc), Apurímac (438 cc), Junín (414 cc), Ancash (350 cc), Lima (289 cc), Huánuco (241 cc), Piura (154 cc), La Libertad (125 cc), Cajamarca (110 cc), Pasco (96 cc) y Arequipa (91 cc). Estos catorce departamentos concentran 5,463 comunidades, es decir el 96% del total.

[2] Antes del texto de Dobyns, solamente se publicaron aproximaciones muy parciales. Algunos textos intentaron resaltar la importancia del estudio de las comunidades, como los artículos de Escobar (1945), Valcárcel (1947), Muelle (1948) y Matos (1949). Otros autores reseñaron sus experiencias en los primeros proyectos de investigación antropológica, como los de Virú (Muelle, 1948), Tupe (Farfán, 1952) y Yauyos-Huarochirí (Matos, 1953). El único texto que intenta brindar una imagen de conjunto del desarrollo de la antropología hasta 1958, es el de Escobar (1958), que fue presentado a la *Mesa de Investigaciones Antropológicas* organizada ese año en la Universidad de San Marcos.

[3] Véase la bibliografía de las 265 publicaciones realizadas por el Instituto Indigenista Peruano entre 1961 y 1969 (García y Córdova, 1969), y sobre todo el importante balance de los aportes de esos trabajos escrito por Héctor Martínez (1969), quien destacó la riqueza de los materiales etnográficos publicados por dicho Instituto. La importante *Bibliografía peruana de ciencias sociales* publicada por José Matos Mar y Rogger Ravines (1971) sumilló los principales trabajos escritos entre 1957 y 1969 por antropólogos, arqueólogos e historiadores.

[4] El balance de Fonseca se publicó como parte del libro *La antropología en el Perú* (Rodríguez Pastor, 1985), que fuera el resultado del 1er Congreso Nacional de Investigaciones en Antropología. El libro incluye un valioso listado de tesis antropológicas nacionales y extranjeras sobre el Perú.

[5] Entre los principales trabajos deben mencionarse los textos de Ricardo Bustamante Cisneros, *Condición jurídica de las comunidades de indígenas en el Perú* (1918), José Antonio Encinas, *Contribución a una legislación tutelar indígena* (1920), Manuel Yarlequé, *La raza indígena* (1920), Carlos Valdez de la Torre, *Evolución legal de las comunidades indígenas* (1921), Abelardo Solís, *Ante el problema agrario peruano* (1928), Dora Mayer, *El indígena y su derecho* (1929), Luis Felipe Aguilar, *Cuestiones Indígenas* (1922), Francisco Alayza Paz Soldán, *El problema del indio en el Perú. Su civilización e incorporación a la nacionalidad* (1928), José Frisancho, *Del jesuitismo al indianismo y otros ensayos* (1928), Antonio Almanza, *También el indio ruge* (1930), Erasmo Roca, *Por la clase indígena* (1935), José Varallanos, *Legislación indiana republicana 1900-1947* (1947), Atilio Sivirichi, *Derecho indígena peruano* (1946), entre otros.

[6] En los diez capítulos en que organiza su libro, estudia y describe una extraordinaria diversidad de temas: las características y funciones sociales, políticas y económicas de las comunidades; la

organización de la vida familiar y comunal; el rol de la mujer y su condición social; las costumbres matrimoniales; los mitos, supersticiones y creencias; las prácticas de curandería; la economía agrícola y ganadera; la artesanía, música, bailes, poesía, cuentos, leyendas, alfarería, entre otros.

[7] Taquile era una de las seis islas pobladas del lago Titicaca, ubicada a 3830 msnm, con una extensión de 7.54 km2. Su población era de 640 habitantes monolingües agrupados en 113 viviendas y 60 chozas dispersas

[8] Algunos de los informes finales del proyecto fueron publicados en la serie de separatas que editaba el propio *Instituto de Etnología*, y otros en las páginas de la *Revista del Museo Nacional* (Guillén, 1953; Matos Mar, 1953, 1956; Soler y Basto, 1953; Soler, 1954; Cotler, 1959a). Los informes de los trabajos de campo realizados en las comunidades de los pueblos de Huarochirí, San Lorenzo de Quinti, San Pedro de Huancaire y Santiago de Anchucaya, componen el importante libro *Las actuales comunidades de indígenas. Huarochirí en 1955* (Matos Mar y otros, 1959).

[9] Este interesante proceso no ha merecido estudios específicos, a pesar de que recubre la existencia artificial de muchas comunidades de Costa en la actualidad, sobre todo de aquellas ubicadas en o al costado de las ciudades. Algunos trabajos todavía prefieren creer, ingenuamente, que se trata de comunidades prehispánicas o coloniales subsistentes, como el caso de la famosa comunidad de Llanavilla, que sería dueña de todo el territorio de Villa El Salvador en el sur de Lima, la que es "reinventada" en una etnografía reciente (Villasante, 1992). También hay algo de eso en el caso de la comunidad de Jicamarca (Gutiérrez, 1992).

[10] La importancia de los trabajos que sobre el proceso de cholificación y los movimientos campesinos escribe Aníbal Quijano en esos años (1964, 1965a, 1965b), se puede entender justamente en relación a este desfase entre la antropología y la cambiante sociedad peruana. Deben distinguirse, igualmente, los esfuerzos realizados por Arguedas (1957) en sus trabajos sobre los cambios históricos y culturales de las comunidades del valle del Mantaro, y por Bourricaud (1954, 1967) en su relectura de la situación y características de los diferentes grupos sociales del Perú.

[11] El grupo de expedicionarios estuvo conformado por nueve personas: un geógrafo, un folklorista, un arqueólogo, un musicólogo, un ayudante de arqueología, un ayudante de folklore, un fotógrafo, un redactor de La Prensa y un antropólogo responsable; la finalidad del equipo multidisciplinario era dar cuenta de la "cultura total" Q'ero.

[12] Muchos años después de este viaje, un libro de homenaje a Oscar Núñez del Prado titulado *Q'ero, el último ayllu del Cusco, homenaje a Oscar Núñez del Prado* (Flores Ochoa y Núñez del Prado, 1983), presenta una reevaluación del viaje realizado en 1955, y nuevos trabajos relacionados.

[13] Esta preocupación hizo parte de la discusión más amplia sobre la temática del subdesarrollo/desarrollo, que reemplazó las anteriores aproximaciones basadas en la idea del "continuum folk-urbano" de Redfield, la teoría de la aculturación y el paradigma de la "integración nacional". Una formulación general de la nueva perspectiva fue realizada por Jorge Bravo Bresani (1967). Desde una perspectiva más antropológica, ligada a la problemática del *desarrollo de la*

comunidad primero, y después a la del *desarrollo rural*, se escribieron también algunos trabajos (Matos Mar y Bresani, 1964; Alberti y otros, 1974).

[14] Entre los primeros se encontraron José Matos Mar, Fernando Fuenzalida, Julio Cotler, Lawrence Williams, Oscar Alers, Giorgio Alberti, William White, etc. Entre los segundos participaron Heraclio Bonilla, alinda Celestino, Carlos Iván Degregori, César Fonseca, Jürgen Golte, Rodrigo Montoya, Walter Quinteros, Luis Soberón, Humberto Rodríguez, Teresa Valiente, José Luis Villarán, entre otros.

[15] Uno de los primeros trabajos publicados fue *Las comunidades campesinas tradicionales del valle de Chancay*, de Heraclio Bonilla (1965), presentado anteriormente como tesis. Un listado de los textos producidos en el marco del proyecto del Valle de Chancay, entre libros, artículos, folletos mimeografiados y tesis universitarias, puede verse en: "Bibliografía del Valle de Chancay" (Matos Mar y otros, 1969: 367-377).

[16] La situación de las comunidades de Huayopampa, Lampián y Pacaraos, por ejemplo, ilustraba en el nivel microrregional la hipótesis de la pluralidad de situaciones. Matos Mar comparó de este modo las tres comunidades: ≪Mientras Huayopampa es un caso de evolución de una comunidad tradicional hacia una organización comunitaria moderna debido a la alta rentabilidad de cultivos innovadores como los frutales, por lo que aparece como dinámica y progresista, Pacaraos, limitada por desfavorables condiciones ecológicas al atravesar un serio proceso de desintegración estructural, se muestra como conservadora y débilmente integrada. Lampián tiende a parecerse a Huayopampa y evoluciona lentamente en esa dirección desde que los comuneros jóvenes, rebeldes y expulsados, al ser reclamados en 1945 toman el poder comunal y, a partir de 1950, comienzan a desarrollar la producción de frutales≫ (José Matos Mar, 1973: s/n).

[17] El intento de William Whyte (1969b) por comparar las comunidades de Pacaraos y Huayopampa, simplemente describe la diferente situación de ambas ante el proceso de modernización. Igual de limitado resulta el intento de Oscar Alers (1969) por comparar a las comunidades costeñas de Aucallama y La Esperanza, también pertenecientes al valle de Chancay. La única comparación que logra ir más allá es la que realiza Julio Cotler (1969) de dos haciendas algodoneras: Caqui y Esquivel.

[18] Resulta muy interesante, al respecto, observar que en Pacaraos y Huayopampa la privatización de las tierras-ocurrida desde 1902 - fue diferente, pues mientras Pacaraos las cedió en propiedad permanente Huayopampa se reservó la propiedad efectiva. Probablemente ocurrió que la modernización fue más lejos en ésta justamente debido a la presencia de factores aparentemente más tradicionales como la propia existencia de una organización comunitaria fuerte. De ser así, ello iría a contrapelo de la tradición liberal decimonónica que postuló la disolución de las comunidades como condición para la ciudadanización de sus miembros y la modernización de sus economías. Manuel Vicente Villarán habría estado más cerca del blanco que Tudela y Varela.

[19] La observación de las comunidades partía de una perspectiva teórica vinculada a la teoría de la dependencia. El concepto de *desarrollo desigual* resultaba siendo un instrumento "mucho más

preciso y descriptivo que el de subdesarrollo" (Matos Mar, 1974: 13). Lejos estaban, pues, la teoría de la modernización, el dualismo cultural, e inclusive la imagen del subdesarrollo-desarrollo. El libro, sin embargo, apareció con demasiada tardanza y no tuvo el impacto que sus resultados merecían.

[20] Pueden verse esos trabajos en la compilación *Formación de una cultura nacional indoamericana*, realizada por Angel Rama (1975).

[21] "¿Qué elementos de la organización de las comunidades de Castilla tomó, principalmente Toledo, en su política de organizar las poblaciones de indios con vistas a su aprovechamiento para la economía real y a evitar que fueran explotados únicamente en beneficio de los encomenderos? ¿Y cómo los encomenderos, a su vez, trataron de hacer frente a esta política y torcieron a su favor las instituciones montadas por la administración real para la explotación de la masa de indios? ¿Y, de qué modo la grande y laboriosa población indígena, […] a pesar de la destrucción física de que fueron víctimas, asimilaron las nuevas formas de gobierno que les fueron impuestas y las convirtieron en instrumentos de gobiernos propios? Tales eran las cuestiones que nos planteábamos" (p. 9).

[22] Las páginas citadas corresponden a la segunda edición: IEP, 1976.

[23] Esta propuesta no ha merecido investigaciones detalladas. Hurtado (1974) ratifica las hipótesis previas de Arguedas y Fuenzalida aportando poca información nueva. Recientemente, Luis Miguel Glave ha propuesto la siguiente hipótesis: "las comunidades, como reconstrucción de ayllos o federaciones de ellos o como recreación de otras formas de articulación, fueron un resultado de fines de la colonia y no de la imposición colonial temprana" (1992: 13). Igualmente, se ha mencionado muchas veces pero no se ha estudiado en todas sus implicancias el papel que juega el Estado republicano en la multiplicación y configuración de las comunidades al reconocerles status legal a partir de 1920.

[24] Como lo hace Richard Adams (1978), para quien la contribución del libro de Grondín radica en "demostrar más allá de cualquier duda que una de las funciones fundamentales de la comunidad campesina contemporánea, así como sus antecedentes en la historia del Perú desde el período incaico y quizás anteriormente haya sido el proveer una unidad de explotación" (p. XII).

[25] Sobre esa tensión entre lo individual y lo colectivo en las comunidades, véase también un artículo publicado mucho antes por Degregori, Gálvez y Ansión (1974), escrito desde una perspectiva marxista y que debió dialogar con los trabajos de Montoya (1979, 1980a y b) mencionados páginas atrás, o con este artículo de Mayer y de la Cadena. Sin embargo, publicado en Ayacucho y debido a los débiles lazos entre la comunidad académica nacional, el diálogo no se produjo.

[32] Si bien el libro es publicado en 1992, el trabajo de campo fue realizado principalmente en la década de 1970.

[27] Esta línea de investigaciones, que aborda el estudio de temas diversos como los referentes a la producción y productividad, intercambio, trabajo y fuerza de trabajo, ingresos, precios, capitalización

y acumulación campesina, relación con el mercado capitalista, diferenciación, tecnología, modernización, políticas agrarias y económicas, entre otros, ha venido desarrollándose sostenidamente a lo largo de las dos últimas décadas por economistas e investigadores como Elena Alvarez, Héctor Maletta, Raul Hopkins, Roxana Barrantes, Manuel Glave Bruno Kervin, Daniel Cotlear, Javier Alvarado entre otros.

[28] Véase el capítulo 5 de este volumen.

[29] Sobre los aportes de la Etnohistoria, véase el capítulo 4 de este volumen.

[1] Ver el balance realizado por Luis Miguel Glave (1993).

[2] Es el caso de muchas crónicas en las que podemos apreciar como una realidad cultural como la andina, radicalmente distinta a la occidental, fue entendida –y literalmente traducida– en los términos propios del "universo mental de los conquistadores" (Manrique 1993), conllevando a serios problemas para el posterior estudio de los sistemas andinos de gobierno y/o de parentesco, por ejemplo.

[3] Edward Said acuño el término "orientalismo" para denominar así la visión que Occidente tiene de los pueblos orientales: *"...Oriente no es sólo algo geográfico, sino algo que también está en el imaginario occidental. Mi opinión es que, sin examinar el orientalismo como discurso no podremos nunca comprender la disciplina terriblemente sistemática mediante la cual la cultura europea pudo gestionar –e incluso producir– el Oriente desde un punto de vista político, sociológico, ideológico, científico y creativo durante el periodo subsiguiente a la Ilustración..."* (Saïd 1979: 3). En el caso de la antropología Llobera ha denominado "primitivismo" al discurso que Occidente producía sobre los pueblos del tercer mundo, que esta disciplina estudiaba.

[4] Esta misma distinción la encontramos reproducida en el Perú de la primera mitad de este siglo: para el estudio de procesos urbanos estaba la sociología, mientras que para el de sus personajes "más ilustres" –presidentes, militares, diplomáticos– estaba la historia. La mayor parte de la población peruana simplemente no aparecía dentro de las preocupaciones de estas dos disciplinas. Recién a partir de la década de 1950, con la institucionalización de la antropología académica, se empieza a estudiar de manera sistemática a aquellos que fueron considerados tempranamente como los Otros en el Perú: los pueblos indígenas.

[5] Los historiadores franceses Marc Bloch y Lucien Febvre son los iniciadores en la década de los años treinta de eso que Peter Burke ha denominado la "revolución teórica de *Annales"*. Estos historiadores desarrollaron una serie de críticas a la vieja historia positivista que rendía culto a los documentos escritos, a los grandes personajes, a los acontecimientos políticos, militares y diplomáticos, reclamando una historia más social e interdisciplinaria. Marc Bloch y Lucien Febvre fueron los iniciadores de este movimiento que transformó radicalmente la concepción del quehacer historiográfico mundial a partir de la década de 1940. Ver el libro de Peter Burke (1990).

[6] El criterio de distinción entre sociedades históricas y no-históricas era la escritura. Aquellas que no poseían registros de escritura propios eran considerados como sociedades prehistóricas.

[7] Las famosas 4/5 partes de la población del Perú de la época, repartidas entre haciendas y comunidades bajo el control de los gamonales.

[8] En esta época el indigenismo estuvo muy vinculado con el marxismo, como se puede apreciar en el caso de Mariátegui, relación que posteriormente se rompió.

[9] Véase a manera de ejemplo Castro Pozo (1924).

[10] Allí se encuentran trabajos de Wendell, Bennett, Rafael Larco Hoyle, Bernard Mishkin, Harry Tschopik, John Rowe, George Kubler, Junius Bird, y del mismo Valcárcel.

[11] La referencia la señala Rafael Varón en la introducción al texto en homenaje a María Rostworowski (1997).

[12] Es lo que señala, por ejemplo, María Isabel Remy (1995).

[13] El término "sustantivista" proviene de la antropología económica y fue acuñado por Karl Polanyi (1957), como parte de su debate con los "formalistas". Los sustantivistas, entre otras cosas, plantean que las diferencias entre formas de organización social como las bandas, las tribus, los campesinos, los imperios, etc., son demasiado radicales como para pretender analizarlas desde la perspectiva formalista de la "elección racional", o según los modos de producción europeos aplicados mecánicamente a otros contextos.

[14] Era el caso de los trabajos de Carlos Araníbar y Raúl Porras Barrenechea, por ejemplo.

[15] "…algunos investigadores se retraen y no establecen comparación alguna. Se sumergen en los "datos" y dejan las comparaciones interculturales para otra oportunidad. Lamentablemente esto significa el uso subconsciente de los modelos de la propia experiencia del investigador, que incluso resultan más distorsionadores que las proyecciones explícitas. También significa que se desaprovechan las ventajas de las sugerencias interculturales (…) Las comparaciones sistemáticas interculturales, realizadas bajo control, constituyen ahora un lugar común cuando se trata de la organización económica, política o religiosa de sociedades precapitalistas contemporáneas. La contribución básica de la antropología en los últimos decenios es que se ha concentrado en el estudio intensivo y prolongado en el terreno, de culturas vivientes, con diversos grados de complejidad, tanto en el Pacífico como en Africa. La alta calidad del trabajo de campo que predomina desde Los Argonautas del Pacifico occidental de Malinowski (1922), del estudio en el terreno del papel social de la magia entre los Azande por Evans-Pritchard (1937) o el de los señores étnicos de los Tikopia (1936) por Firth, nos permiten fiar que los rasgos comparados no son analogías superficiales, sino actividades o instituciones sistémicas y funcionalmente integradas" (Murra 1975: 298)

[16] La primera publicación de estos relatos la realizó José María Arguedas con el título de *Dioses y Hombres de Huarochiri. (Arguedas 1966)*.

[17] ¿Qué factores han generado la demanda tan espectacular de este libro? Según Rafael Varón, el éxito tendría que ver con el cuestionamiento que María Rostworowski hace de la imagen idílica (y falaz) que se tenía del Estado incaico, en un lenguaje que combina con acierto y maestría el rigor académico y la explicación amena y válida tanto para intelectuales como para el público en general.

[18] Esto llevaría a Flores Galindo (1989) a afirmar que la Etnohistoria "había asumido posiciones políticas conservadoras".

[19] Ver, por ejemplo, el libro de Espinoza titulado *Los modos de producción en el imperio de los Inkas (1985)*.

[20] Fundamentalmente eran manuales de Materialismo Histórico y Dialéctico publicados por la Academia de Ciencias de la URRS.

[21] Esto es visible en los Congresos de Folklore y/o los del Hombre y la Cultura andina. En muchos trabajos allí presentados se puede apreciar hasta hoy en día esa "hibridez" entre marxismos

“fríos” y lo que Orin Starn ha denominado “andinismo”.

[22] Es lo que ocurrió en el caso de muchos estudios realizados en comunidades campesinas durante los sesentas y setentas, en los que se buscaba encontrar todavía vigentes los mismos principios de organización de la vida social que existieron en las sociedades prehispánicas. Esta perspectiva dejó poco espacio para el estudio de los cambios y puso demasiado énfasis en las continuidades. Para una crítica a estas aproximaciones ver el artículo de Orin Starn (1992).

[23] Un par de años después algo similar pudo apreciarse en torno a la masacre de un grupo de periodistas en Uchuraccay (Ayacucho). La comisión presidida por Mario Vargas Llosa contó con el asesoramiento de destacados etnohistoriadores, y como se sabe, el informe presentó una imagen de los campesinos quechuas de Uchuraccay como radicalmente Otros, obviando el que quizás fue el fenómeno más importante ocurrido durante el siglo XX en la sociedad peruana: la migración del campo a la ciudad de millones de campesinos y el establecimiento de redes ciudad-campo entre estos migrantes en la ciudad y sus respectivos lugares de origen en el marco del proceso de globalización.

[24] Flores Galindo (1988).

[25] Esto quizá se pueda explicar por el excesivo énfasis que la historia de las mentalidades –al interior de Annales– ponía en las continuidades y no en los cambios. Fernand Braudel, exponente principal de su segunda generación, señalaba en un artículo titulado “La larga duración” que “el tiempo de las mentalidades era el tiempo de las estructuras, de la lentitud, de las permanencias”. Por otro lado, también influiría de manera importante la visión dicotómica que se manejaba en torno a la relación entre tradición y modernidad; visión tributaria en gran medida de las teorías de la modernización de la década de 1950, de donde proceden muchas de las imágenes de “país dual” que implícitamente se manejaban.

[26] Las actas del IV Congreso Internacional de Etnohistoria, realizado en Lima en 1998, han sido publicadas por la PUC. En total, hubieron 79 ponencias de profesionales de diversas disciplinas, con enfoques, temas, métodos de lo más diversos.

[1] Las acciones de Sendero Luminoso partían de la veracidad de este paradigma, "Ayacucho, centro de la revolución mundial" rezaban las pintas en esa ciudad, y desarrollaban una lógica bélica que se inscribía perfectamente en ese pensamiento (Degregori 1990).

[2] Véase, entre otros: Brush 1973; 1977; 1985, Camino *et alii* 1981; Camino 1982; Flores Ochoa y Fries 1989, Fonseca 1966; 1972a y b; 1973; Fonseca y Mayer 1978; 1988; Fuenzalida *et alii* 1968; 1982, Fujii y Tomoeda 1981; Greslou y Ney 1983; Harris 1978; Inamura 1981; Isbell 1978; Mayer 1971; 1981; 1985; Skar 1982; VokraI 1991; Webster 1971; Yamamoto 1981.

[3] Citamos una reedición del artículo de Fonseca (1976), hecha en 1988.

[4] Entre los trabajos de corte estructuralista, véase: Ortiz 1980; van Kessel 1982; Romero editor 1988. Entre los estructuralistas que inciden en la articulación entre sistemas de parentesco y categorías de tiempo y espacio: Quispe 1969; Palomino Flores 1984; Ossio 1976. Sobre historiografía religiosa: Urbano 1982. Sobre otros temas religiosos: Marzal 1988; Sallnow 1987, Valderrama y Escalante 1988.

[5] Sobre tecnología ganadera, véase: Flannery 1989, Flores Ochoa 1968; 1975; 1977; Custred 1974; 1977; 1981: Orlove 1977; Sotomayor 1990; Webster 1971. Sobre andenes: La Torre y Burga eds. 1986. Sobre técnicas de barbecho: Orlove *et alli*. 1996. Sobre la *chaquitaqlla:* Gade y Ríos 1976; Morlon ed. 1996. Sobre el riego: *Allpanchis* No. 27. Sobre las *qochas* y los camellones: La Torre y Burga eds. 1986, Flores Ochoa y Paz 1986; Erickson 1982; 1983; 1985; 1986, Smith Denevan y Hamilton 1981; Angles 1987.

[6] En algunas de sus vertientes, este reduccionismo tecnológico se vincula con los intereses y el flujo de fondos canalizados por organismos no-gubernamentales internacionales hacia el campo andino. Como estos organismos se encuentran vinculados en muchos casos a las iglesias u organizaciones de ayuda humanitaria que en los mismos países donantes son *"zonas de refugio"* de opositores al pensamiento neo-liberal en auge, con utopías alternas, o críticos a la destrucción ambiental por el industrialismo, el interés en promover tecnologías sustentables de origen alterno era un buen punto de convergencia entre agencias internacionales y contrapartes locales.

[7] Esta evolución alcanza su punto más alto en el SEPIA VII realizado en Huancayo en 1997, para luego volver a recuperar distancia crítica en el SEPIA VIII, celebrado en Lambayeque en 1999, que reintroduce temas como pobreza rural y políticas sociales (Carolina Trivelli), o produce balances más complejos sobre ecología y desarrollo (Antonio Brack).

[8] Los años ochenta fueron para la antropología una época de desarraigo, más dolorosa aún porque Sendero Luminoso les mostraba a los antropólogos, en el momento en el cual los supuestos que habían dado el origen al desarrollo de la disciplina se estaban desdibujando por completo, una realización caricaturesca e inhumana de sus sueños (Degregori 1989).

[9] Con excepción de unos pocos capítulos, este estudio de Matos tiene más características de sociología urbana que de antropología.

[10] Es interesante en este contexto, que el tomo editado para dar cuenta de los 30 años de estudios de la sociedad peruana por el IEP, ya no tenga un capítulo dedicado al campesinado (Cotler 1995).

[1] Para el presente trabajo se han utilizado principalmente tres balances previos sobre la investigación antropológica en la Amazonía peruana. Estos son los trabajos de Barclay (1985), Camino (1985) y Regan (1997).

[2] Sobre Amazonía y Estado-nación, véase, entre otros: García Jordán y Sala i Vila. (1998).

[3] Esta escasa presencia de investigadores peruanos se explica por problemas de financiamiento y logística, aunque también influye la secular actitud del resto del Perú hacia la Amazonía. Como afirma Jaime Regan (1997): "las distancias, los costos de viajes y las incomodidades de la región disuaden a los estudiantes y especialistas. La mayoría de los investigadores son extranjeros que publican en inglés o francés."

[4] Ambos comparten, por ejemplo, las construcción de un objeto de estudio –las poblaciones aborígenes– distante al entorno 'natural' del investigador. Frederica Barclay, conversación personal.

[5] La principal revista peruana sobre investigación antropológica en la región es *Amazonia Peruana* del Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica (CAAAP), que cuenta también con una biblioteca especializada. En Iquitos se encuentran la Biblioteca Amazónica y la del Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana (I1AP). En cuanto a publicaciones, la colección *Monumenta Amazónica* que publican el Centro de Estudios de Teológicos de la Amazonía (CETA) y el I1AP está poniendo al alcance de los interesados obras antiguas de exploradores, misioneros y científicos. Los tomos de la *Guía Etnográfica de la Alta Amazonia*, editados por Fernando Santos y Frederica Barclay, proporcionan etnografías actuales de alta calidad en castellano. En Ecuador, la editorial Abya Yala publica en castellano muchos libros escritos en inglés, francés y alemán. Ocasionalmente, publican artículos sobre temas amazónicos la revista *Anthropo-lógica* de la PUC, la *Revista de Antropología* de la UNMSM y el *Boletín* del Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) (Regan, ms.).

[6] Entre los trabajos más destacados tenemos: Carneiro (1964, 1979), Casevitz (1973), Johnson (1973), Gross (1975), Kramer (1977), Denevan (1979), Gashé (1980), Casanova (1979, 1980a, 1980b).

[7] Entre los tipos de cultivo Tourman menciona: (a) Jardines Familiares, ubicados en la misma casa. (b) Bananeras que ocupan las restingas (diques naturales que forman los bancos a lo largo de los ríos y riachuelos). Estas tierras son inundables todos los años y se benefician con las lluvias, porque están ubicadas en la parte más alta de la llanura aluvial del Ucayali. (e) Plantaciones de habichuelas y maní, que se ubican donde abundan las cañas salvajes. (d) Playas, que son los bancos de arena adyacentes al río inundado según las estaciones, donde se cultiva arroz, frijol, sandía, maíz.
(e) Tahuampas o áreas bajas en el bosque lluvioso, inundadas la mayor parte del año hasta con siete metros de agua. Allí se cultiva arroz, maíz, plátano, caña de azúcar.

[8] La proletarización se refiere a la situación de productores independientes que tienen la necesidad de poner su fuerza de trabajo a disposición de los propietarios de los medios de producción.

[9] Entre estos tenemos los de Casevitz (1977), Gashé (1977), Smith (1977), Kensinger (1977), Gray (1984), D' Ans (1983), Casanova (1994). También han estudiado los efectos del cambio: Barclay y Santos(1980), Villasante (l982a, 1982b), Gray (1984), Seymour-Smith (1984, 1988), Cárdenas (1989), Regan (1992), Bellier (1994), Tournon (1995).
Los mitos fueron estudiados por Lévi-Strauss tomando en cuenta dos elementos: la existencia de mitemas, entendidos como la unidad básica de los mitos, los cuales no tienen significado en sí mismos; y la imposibilidad de entender los mitos por sí solos, sino en relación con otros de su especie. Por eso, el autor estudia sistemas mitológicos donde ninguna acción o personaje tiene significado si no es en oposición a otros.

[10] Es interesante que a pesar de este sustento ideológico y mítico de la superioridad del hombre sobre la mujer mai-huna, ambos consideran que el niño es concebido en partes iguales: el primero depositando el semen (crea vida, función principal) en el receptáculo de la segunda (acción secundaria de formación). Durante el período de gestación la pareja tiene relaciones sexuales con el fin de alimentar al feto con líquido seminal en tiempos regulares, para hacerlo crecer. Como el feto absorbe la energía del padre, éste no debe cometer excesos nutricionales so pena de consumirse. Esta función del padre hace pensar que el semen que él ofrece es fuente de vida y fuerza. En esto se funda la superioridad masculina mai-huna.

[11] Entre los trabajos que hacen mención a este tema tenemos a Stock (1981), Seymour-Smith (1984), Ochoa (1991), Rengifo (1993), Regan (1993), Goulard (1994), Fuentes (1988), Chaumeil (1994), Rojas (1994), Santos (1994), Smith (1998).

[12] Plantas como la ayahuasca, que cumple un rol importante en la vida de los habitantes de Belén, porque estimula sus creencias religiosas y contribuye al restablecimiento del equilibrio social en la medida en que los conflictos y rivalidades existentes entre los integrantes del grupo constituirían la causa de las enfermedades tratadas con este alucinógeno.

[13] Nos referimos al arte del bien decir y que poseen los yankush, en sus sesiones de curación. Con lo cual, los aguaruna tienen un conocimiento más claro o fácil de comprender la realidad que los rodea. La contra-retórica se refiere a lo mismo, es producto de la sociedad misma, que crea un discurso donde no es posible saber si el chamán realiza sus actos o hace brujería.

[14] Se llamaba así al cabeza de un grupo de parentesco que habitaba una gran casa, llamada *maloca*.

[15] En esta línea de trabajo se puede mencionar a Nunkuag (1985) entre los aguaruna, Cárdenas (1989) y Tournon (1995) entre los shipibo-conibo, Seymour-Smith (1988) entre los shiwiar, Ochoa (1991) y Fuentes (1989) entre los chayahuitas, Aroca (1991), Bellier (1994) entre los mai-huna, Agüero (1994) entre los cocama, Goulard (1994) entre los tikuna y Rojas Zolezzi (1994) entre los asháninka.

[16] Con la creación de AIDESEP (1980), se producen conflictos internos que dividen sus fuerzas. Estos incidentes hacen posible la creación de la CONAP (Confederación de Nacionalidades de la Amazonía Peruana), que puede trazar algunos de sus orígenes en los conflictos iniciales entre los

amuesha y los aguaruna. Los aguaruna dominaron AIDESEP hasta finales de 1980; los amuesha, con apoyo directo del Consejo Indio Sudamericano (CISA), el CAAAP y el CIPA, fueron los principales fundadores de CONAP en 1987.

[17] Por el papel importante de AIDESEP, se nombró a la organización peruana para la presidencia. Para un análisis interesante sobre la COICA y las federaciones, véase: Smith (1996).

[18] Fundado en el Brasil por José Francisco Da Cruz, para Regan (1993), es un grupo sectario que se basa en el temor al fin del mundo y al castigo de Dios. Sus miembros rechazan el mundo que los rodea, no dialogan y consideran que sólo ellos tienen la verdad. Tienen la creencia de la llegada de Jesucristo, o por lo menos de un enviado de Dios. Este movimiento no sólo se basa en la mitología indígena (la búsqueda de la tierra sin mal) sino que ha absorbido elementos del catolicismo y protestantismo.

[19] Es un mito de un lugar pulcro; así los creyentes de este lugar tienden a separarse de los no creyentes y de la maldad, para llegar a esta tierra santa donde todos los fieles creyentes pueden lograr la salvación. Lo que motiva la búsqueda de la tierra sin mal es la supuesta cercanía del fin del mundo (ver: Agüero 1994).

[20] Entre otros trabajos de esta misma línea véase: Aramburú (1989), Cárdenas (1989b), Chaumeil (1994, 1996).

[21] Véase: Alarcón (1977), Falcón (1986), Cárdenas (1989), Regan (1993), Bennett (1996).

[22] Otros trabajos que contribuyen a este tema son: Loayza (1942), Valcárcel (1946), Orellana (1969), Lehnertz (1972), Castro Arenas (1973), Benavides (1986), Santos (1988b), Fernández (1992), Regan (1992).

[23] Además, véase Saignes: 1985, 1986.

[1] Es preciso anotar que este balance se referirá exclusivamente a la ciudad de Lima. Lamentablemente hemos constatado que no se han realizado investigaciones de este tipo para otras ciudades del país, constatación que contradice el acelerado proceso de urbanización de los espacios rurales. Para balances anteriores véase, Altamirano (1985) y Wallace (1984).

[2] Los resultados de este censo son presentados por Matos (1959) en un seminario convocado por la ONU, la CEPAL y la UNESCO sobre los *Problemas de Urbanización en América Latina* llevado a cabo en Santiago de Chile.

[3] Si bien la zona se ha degradado mucho, la siguiente referencia de la autora al paisaje que se ve desde el cerro San Cosme no deja de mostrar un sesgo idealizador: "(a diferencia de los tugurios ellos cuentan) ... con ese amplio horizonte bellísimo que se extiende ante la vista y se hunde en el mar, dejando una sensación de dulzura y bienestar, cambiando el espíritu y refrescándolo, y satisfaciendo los nobles sentimientos con sus maravillosas puestas de sol...Es que ellos, también, como los campesinos, no viven con la vista en el suelo, sino mirando el espacio abierto, por donde su propio espíritu se alienta de infinito" (Merino 1958: p.189).

[4] Desde *La Prensa*, el diario liberal dirigido por Pedro Beltrán, se tildaba en esos años de "comunistas" a quienes impulsaban la planificación, propugnada por la CEPAL, los desarrollistas y también por los pequeños núcleos socialistas e izquierdistas. Pero todos parecían coincidir en su desazón frente a las migraciones. Una posición semejante a la de Matos se encuentra por esos años en su profesor Luis E. Valcárcel (1964).

[5] Aparece aquí por primera vez el tema del "desborde", que el mismo Matos haría popular en un *best-seller* dos décadas más tarde.

[6] Esta distancia entre líderes y base no es estudiada en más detalle por Mangin, ya que su objetivo era resaltar las solidaridades y cohesión a partir del sustrato cultural andino.

[7] Referencia tomada de Julio Calderón (1990:50). Entre los peruanos seguidores de Mangin y Turner se encuentra el antropólogo Carlos Delgado, que años más tarde será funcionario de SINAMOS durante el régimen militar. Ver: Delgado 1972.

[8] Mangin y Doughty realizan el seguimiento de las comunidades que integran el Proyecto Vicos.

[9] Refiriéndose a la plástica, Lauer (1997) plantea que el privilegiar la imagen del indio y los Andes como tema central, el indigenismo propugna una suerte de "justicia visual".

[10] Un excelente análisis sobre las condiciones de este proceso y sus perspectivas políticas en: Aníbal Quijano (1977). Además, Carmen Rosa Balbi (1989).

[11] El trabajo de Fernando H. Cardoso y Enzo Falleto (1979) es ya un clásico ejemplo de la reflexión dependentista. Cabe resaltar el esfuerzo de un grupo de intelectuales en la constitución, por primera vez, de un pensamiento social latinoamericano. En el caso peruano, es Aníbal Quijano quien mejor desarrolla esta perspectiva. Entre los antropólogos, José Matos y Julio Cotler, quien por esos años deriva a la sociología y la ciencia política.

[12] Por ejemplo, la producción de DESCO sobre el problema de la vivienda resalta el carácter clasista de la desigualdad en el acceso a la vivienda en la ciudad. Julio Calderón, Abelardo Sánchez

León, Gustavo Riofrío, Alfredo Rodríguez entre otros se ubican en esta perspectiva. La influencia de Manuel Castell era notoria. Entre sus principales obras, véase: (Castells 1973, 1974).

[13] Se puede rastrear esta perspectiva en Altamirano desde su participación en la investigación que realizaron Norman Long y Bryan Roberts en la sierra central. Véase: Norman Long y Bryan Roberts eds. (1978). Ellos mostraban cómo la expansión de relaciones capitalistas en esa región había generado formas inéditas de cooperación campesina para afrontar el establecimiento de nuevas relaciones sociales. Ver Altamirano (1977, 1979).

[14] Basta ver, por ejemplo, los títulos de sus posteriores publicaciones. Su tesis doctoral *Regionalism and Political Involvement among Migrants in Perú: The case of Regional Associations*, Ph. D. Tesis, Universidad de Durham (Inglaterra) publicada en 1984 como *Presencia Andina en Lima Metropolitana: estudio sobre migrantes y clubes de provincianos*, PUCP, Lima. Siguiendo con esta línea, Altamirano (1988).

[15] Siguiendo un artículo de Norman Long (1973). Ver además, Norman Long y Bryan Roberts, eds. (1984) donde Altamirano escribe el artículo "Regional Commitment among Migrants in Lima", p.198-216.

[16] Véase además, Collier (1973).

[17] En una perspectiva parecida, es preciso mencionar un artículo de Julio Cotler (1967), el cual hace referencia a la dominación externa como moldeadora del desarrollo urbano en países del tercer mundo. Además podemos ver el artículo de Henry Dietz (1976).

[18] Incluso a comienzos de la década de 1990 algunos seguirían con esta propuesta, véase: Pablo Vega Centeno (1992).

[19] Alberto Flores Galindo (1991) argumenta que en la sociedad colonial la fragmentación étnica en los sectores de la plebe urbana era uno de los motivos básicos por los cuales "no tuvo lugar una revolución social. La imbricación entre situación colonial, explotación económica, y segregación étnica edificaron una sociedad aunque suene paradójico, tan violenta como estable". (p.182-183). La investigación de Millones se realizó con estudiantes de Antropología de la UNMSM y PUCP y el apoyo del Ministerio de Vivienda. Como fruto de esa experiencia, Mary Fukumoto, estudiante de Antropología de la UNMSM, y luego de la PUCP, escribió su tesis *Relaciones raciales en un tugurio de Lima: el caso de la Huerta Perdida*, Tesis de Magister en Ciencias sociales, PUCP, Lima, 1976; la que no hemos podido revisar por ser imposible el acceso a la misma.

[20] Los artículos se publicaron originalmente en inglés bajo el título "La Parada, Lima's Market", en los números 1, 2 y 3 del volumen XIV de la *West Coast South America Series* del American University Field Staff en New York, 1967. En el Perú fueron publicados como *La Parada, Estudio de un mundo alucinante*. Mosca Azul, Lima, 1973 (edición utilizada en las citas).

[21] Son reveladores los títulos de los tres capítulos: "Un aldeano que conoció el desastre"; "Serrano y Criollo: una confusión de raza con clase"; "De serrano a criollo, un estudio de asimilación".

[22] Véase, Osterling, Althaus y Morelli (1979).

[23] Véase, Thompson (1989, 1995). El libro *Conquistadores*... es metodológicamente un trabajo multidisciplinario: participan un antropólogo, una historiadora y un sociólogo, los cuales coinciden en la necesidad de utilizar tradicionales técnicas antropológicas, historias de vida y entrevistas abiertas.

[24] Véase además el polémico artículo de Carlos I. Degregori (1986). Revisar a la vez las diversas réplicas de Alberto Flores Galindo (1989) sobre la noción de modernidad que Degregori usa en sus reflexiones. En una de ellas Flores Galindo nos dice: *"Berman es citado entusiastamente por Degregori pero Lima o San Martín de Porres no obedecen al mismo modelo de New York o el Bronx... La discusión sobre lo andino es una invitación a pensar desde nuestro propio entorno. Situar nuestro pensamiento... Degregori y sus amigos terminan el libro* Conquistadores de un nuevo mundo, *ubicando a los migrantes a Lima entre la 'disgregación regresiva o la recomposición democrática*'. *También podrían considerarse otras opciones. La revolución, por ejemplo."* (p.16). A su vez, es importante la reseña de Manuel Castillo Ocho a (1987), el cual critica la supuesta dualidad democrática y autoritaria en el comportamiento político de los sectores populares.

[25] Ver asimismo, Hernando de Soto (1986) para una visión del surgimiento de la informalidad desde el Derecho.

[26] Para una comprensión más cabal de estos argumentos véase: Jürgen Golte (1980), y Jürgen Golte y Marisol de la Cadena (1986). Para un valioso aporte sobre la migración a ciudades intermedias puede consultarse, Marisol de la Cadena (1988), que nos muestra cómo el proceso de urbanización en Huancayo, a partir del estudio de las comunidades de Jarpa y Pusacpampa, difiere del proceso urbanizador de Lima por la distinta dirección y articulación de la economía regional en la sierra central.

[27] Golte en los últimos años viene desarrollando la idea de la formación de un capitalismo andino históricamente distinto al surgido en Occidente. Véase: Golte (1997).

[28] Ver el Capítulo 2, *"El contexto: la segunda gran transformación"*, que es una excelente mirada panorámica de las transformaciones que sufre el mundo en su conjunto por efectos de la urbanización.

[29] José Matos Mar {1984). El antecedente de este trabajo lo podemos encontrar en otro estudio de Matos (1968), donde trabaja la idea de la ruralización y andinización de la ciudad, la cual fue aceptada ampliamente por la intelectualidad de los ochenta. Véase, asimismo, Matos (1983).

[30] Ver principalmente: Blondet (1985, 1987). Asimismo, los trabajos de Patricia Ruiz Bravo, Maruja Barrig, Carmen Lora, Virginia Vargas, entre otras (véase las referencias en el capítulo 8 de este volumen). También los trabajos de ONG's como Flora Tristán y Manuela Ramos en la promoción de liderazgo femenino.

[31] Para una lectura histórica y sociológica de Villa El Salvador consultar, Antonio Zapata (1997). Desde la ciencia política, puede revisarse también el excelente trabajo de Susan Stokes (1989) en el distrito de Independencia (Lima) sobre las modalidades y el cambio de la conciencia política de los sectores populares como resultado de la crisis social en la década del '80. La autora muestra la

ambigüedad de una conciencia popular donde coexisten: "*... una corriente contestataria, que típicamente está acompañada por una aguda conciencia de clase social ...(con) individuos y grupos que muestran actitudes y prácticas clientelistas y verticales."* (p.7).

[32] Jürgen Golte, en sus clases de Antropología Urbana en San Marcos, remarcaba que la investigación y las conclusiones de Rodríguez Rabanal y su equipo responden en buena medida a la imagen que los sectores medios profesionales tienen sobre el mundo popular. Pero si le devolvemos esa afirmación ¿a qué sector corresponderían *sus* imágenes sobre ese mismo "mundo popular"?

[33] Sobre una discusión similar ver el debate entre Rugo Neyra, Catalina Romero y Nicolás Lynch sobre la violencia y la anomia social. Revisar los números 37, 39 y 45 de *Socialismo y Participación*, publicados entre 1987 y 1989.

[34] En el citado trabajo de Panfichi, éste menciona que en los ochenta los tugurios del centro de la ciudad no son el espacio por excelencia para describir la anomia y la desorganización social, sino que ésta se hará extensiva a las propias barriadas, vistas en años anteriores como espacios de solidaridad y cooperación.

[35] Es lamentable que los antropólogos no hayan tenido una lectura sistemática de la producción de Miró Quesada, pues creemos que es un autor que analiza la cultura popular desde una posición crítica, historizando su representación y consumo estético por diversos grupos sociales, principalmente los sectores medios. Ver: Miró Quesada (1986a, 1986b, 1988, 1989).

[36] Desde una perspectiva parecida puede revisarse la producción realizada por investigadores vinculados al *Centro de Estudios y Publicaciones* (CEP), tributarios de la Teología de la Liberación. Revisar principalmente su revista *Páginas*.

[37] Con este título queremos hacer referencia a la importante obra del francés Marc Augé (1993), *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*.

[38] Un buen estado de la cuestión lo podemos encontrar en Ulrich Beck (1998), principalmente la primera y segunda parte.

[39] Alejandro Vivanco (1973) nos ofrece una rica descripción sobre la *"música folklórica"* en la ciudad.

[40] Salvo José A. Lloréns, ningún antropólogo/a peruano/a ha abordado esta interesante temática. Sin embargo, los análisis sobre medios de comunicación elaborados principalmente por los comunicadores de la Universidad de Lima, incluyen la dimensión cultural, aunque en sus trabajos la cultura sea entendida predominantemente en términos semióticos. En esta vertiente podemos ubicar principalmente a María Teresa Quiroz, Rosa María Alfaro, Helena Pinilla y Javier Protzel, en quienes se advierte la influencia de autores como Jesús Martín Barbero y Néstor García Canclini.

[41] Es preciso señalar que en la década de 1980 se inicia una exploración más sistemática sobre las prácticas musicales *"andinas"* en la ciudad. Aparte de los artículos de Degregori y Lloréns ya citados, puede verse el trabajo de Lucy Nuñez Rebaza (1985).

[42] Desde la sociología, es Pierre Bourdieu quien ha enfatizado el carácter objetivo de las percepciones sociales, a través del concepto de *habitus*. Véase principalmente, *La distinción* (1990) y

El sentido práctico (1991).

[43] En esta misma línea puede verse el trabajo de Andreas Steinhauf (1991), el cual profundiza sobre el carácter regional para entender la historia migracional y sus consecuencias en la ciudad. Nuevamente, parentesco y paisanaje cumplirían la función de *"socializadores"* en el contexto urbano.

[44] De Norma Adams puede a la vez revisarse su tesis de licenciatura (1989).

[45] Ludwig Huber (1998) ha elaborado una mayor sistematización de esta propuesta en su estudio de los productores textiles de Gamarra, lo cual le lleva a tener una visión optimista de este proceso: *"me inclino hacia la línea más optimista. No desconozco que la mitad de la población peruana vive en condiciones de extrema pobreza; tampoco soy partícipe de una idealización del 'mundo popular'... y soy consciente del peligro de exagerar el aspecto de la integración social, siempre latente en la antropología...(pero) si queremos entender la dinámica de la sociedad peruana, no podemos ignorar la otra cara de la moneda: provincianos que* sí *han logrado superar la pobreza y la marginación"*. (p.1).

[46] Para un análisis comparativo puede verse, Altamirano y Hirabayashi (1997). Asimismo, Altamirano tiene en prensa dos libros donde sistematiza sus investigaciones anteriores y actuales, *Culturas Transnacionales y Desarrollo;* y *Culturas Migrantes y Desarrollo*, ambos editados por la PUCP y PROMPERU.

[47] Denominación hecha por Pierre Bourdieu (1988) a las diversas vertientes de la fenomenología.

[48] Mientras esta publicación se encontraba en prensa salió a circulación, *Las Clases Medias*, obra editada por Gonzalo Portocarrero y auspiciada por el taller TEMPO. Lamentablemente no hemos podido revisar los temas ni las tendencias de investigación de esta publicación.

[49] La propuesta de Bajtin sobre la cultura popular en la Edad Media como una *respuesta* contra-cultural a un orden de dominación, parece ser de alguna manera asumida por los miembros de TEMPO. Para una perspectiva mucho más elaborada sobre cultura y poder, puede consultarse Michel de Certeau (1996), donde nos invita a observar las microresistencias y microlibertades ocultas en la vida diaria de los pobladores pobres de la ciudad.

[50] La denominada antropología visual nos adeuda un análisis sobre la correspondencia que existe entre la producción plástica sobre la temática urbana y popular de los ochenta y noventa (en artistas como Herbert Rodríguez, Enrique Palanca o Piero Quijano), y las imágenes levantadas por la sociología y la antropología urbana sobre ese mismo mundo popular urbano.

[51] Lo hacemos por dos razones: porque su artículo principal lo escribe en 1990 para un seminario titulado "Modernidad en los Andes" (Urbano edit., 1992), y porque su consumo académico se observa con mayor fuerza en años recientes.

[52] Los jóvenes en nuestro país han pasado de 1'821,000 en 1961 a 3'466,300 en 1981, y 4'498,300 para 1993. Si en 1961 e1 51% de estos jóvenes residían en las ciudades, este porcentaje subió al 68% para 1981 y 71,6% en 1993 (INEI 1998:21).

[53] Véase también, Castro (1994b, 1996).

[54]Cabe señalar que es preciso investigar las nuevas formas en que se construye culturalmente el cuerpo y la masculinidad en contextos de pobreza. Tanto las pandillas como las barras de fútbol son espacios fuertemente masculinizados que se contraponen a sentimientos como la compasión y el afecto considerados como femeninos y subordinados.

[55] Al momento que esta compilación se encontraba en prensa se publicó, *Juventud, sociedad y cultura*, (RED, Lima 1999) editada por Aldo Panfichi y Marcel Valcárcel.

[56]Véase además, Callirgos (1997).

[57] Como se señaló al inicio de este capítulo, la antropología urbana comenzó sistemáticamente con los estudios de barriadas realizados para la Corporación Nacional de Vivienda, al igual que una de las primeras generaciones de antropólogos "andinos" se formaron en el proyecto Perú-Cornell en Vicos.

[58]Para una visión global de la participación de los científicos sociales en el desarrollo planificado de la ciudad ver, Javier Díaz Albertini (1985). Asimismo, Augusto Ortiz de Zevallos (1992).

[59]La concepción sobre desarrollo y cultura se amplió a partir de los postulados de Amartya Sen, y más recientemente debido al informe de la UNESCO (1997).

[60] Igualmente puede revisarse, Figueroa, Altamirano y Sulmont (1996), principalmente el capítulo seis: "Exclusión y cultura".

[61]Al respecto pueden revisarse las propuestas de Néstor García Canclini (1995, 1997). Un buen inicio lo podemos encontrar en la sugerente descripción sobre los estereotipos juveniles urbanos en, Jorge Samanez Bendezú (1999).

[1] Para una bibliografía sobre la producción nacional en los estudios de género, ver Mendoza: (1996).

[2] Son típicos los estudios de textos escolares para mostrar los roles en los que aparecen las mujeres y los hombres, o los estudios sobre telenovelas u otro tipo de programación serial y la identificación de los roles típicamente femeninos y masculinos. Estas críticas, iniciadas en los años 60, han provocado por ejemplo, la introducción de representaciones de mujeres en roles de poder, en ocupaciones típicamente masculinas, tanto en los textos escolares como en la industria del cine y la televisión.

[3] Los estudios de Paul Willis (1977, 1981) en Inglaterra y Robert Connell (1987) en Australia nos muestran a la escuela no solamente como un espacio para el estudio de la producción de estereotipos y prácticas destinadas a reproducir el rol de la mujer en la sociedad, sino como un espacio en el que se conforman masculinidades y feminidades complementarias y correspondientes con diferentes sectores sociales.

[4] Para un balance de los proyectos de desarrollo con mujeres ver, Ruiz Bravo (1990). Además, Francke (1996).

[5] Al respecto, son ilustrativos los relatos de Domitila Barrios de Chungara para el caso boliviano y de Rigoberta Menchú para el caso de Guatemala.

[6] Entre otras cabe mencionar a Cecilia Blondet (1986, 1991) Carmen Lora (1989), Maruja Barrig (1988), y Narda Henríquez (1996).

[7] *Mujer Andina*. Allpanchis, No. 25, año XV, Vol. XXI, 1985.

[8] En estos ternas los trabajos sobre violencia de Vásquez (1995); Tamayo y Ríos (1990), Acosta (1990), inauguran una nueva área e interés; Henríquez y Alfaro (1991), inician los estudios sobre violencia social y Derechos Humanos; Yáñez y Guillen (1994), ponen a disposición de las mujeres la principal legislación existente. En cuanto al terna de mujer y desarrollo, las contribuciones de Portocarrero (1990, 1996) y Ruiz Bravo (1987) son centrales. Sobre el movimiento feministas los textos de Virginia Vargas (1989 y 1992) son importantes, así como el de Carlessi (1995).

[9] Presentación en el Seminario sobre Educación Rural organizado por el Ministerio de Educación en octubre de 1998.

[1] En Montero (1990) se recogen algunos textos sobre la socialización del niño campesino andino. Ver especialmente los de Ansión, Arguedas, De la Torre y Zutter.

[2] A diferencia del estudio de V ásquez, en este caso no se atribuyen las limitaciones de la educación tanto a los profesores, varios de los cuales son pacareños. Más bien se muestra una relación positiva entre maestros y comunidad. Los problemas señalados se refieren más bien "al sistema educativo mismo, los conocimientos que imparte, el modo en que entrena a los maestros y trata de socializar a los niños" (Degregori y Golte, 1973: 152).

[3] Los autores dividen a los pacareños en seis grupos de acuerdo a sus ingresos; reconocen que las diferencias entre unos y otros son pequeñas si se piensa a escala nacional; sin embargo, estas diferencias existen y muestran que no se trata de un grupo homogéneo en cuanto a sus recursos.

[4] El desarrollo económico y la vinculación al mercado de las comunidades del valle de Chancay, asimismo, propician un contexto en el que la educación es altamente valorada por sus beneficios inmediatos. Ello podría explicar una actitud más abierta y comprometida tanto de padres como de profesores (muchos de ellos lugareños) con respecto a la escuela. Esta actitud también sería posible debido a una menor distancia social y cultural entre maestros y alumnos. En el caso de Vicos y en otros estudios de la zona sur andina que se verán a continuación, la diferenciación étnica y la relación indio-misti que se construye sobre esa base, parecen configurar otro tipo de relaciones entre maestros y alumnos, entre escuela y comunidad.

[6] Un texto particularmente influyente en la visión y el papel de la escuela en los estudios sociales peruanos en esta época lo constituye el trabajo de Vasconi (1967)

[8] Ansión, 1989; Llosa, 1986; Maurial, 1993; Homberger, 1989; López de Castilla, 1989; López, 1984; entre otros.

[9] Para las poblaciones vernáculo hablantes. Fuera de algunos proyectos especiales de educación bilingüe cuya cobertura es limitada, la enseñanza escolar se ha realizado y se realiza en castellano.

[10] Ver también Montero et. al. 1999

[11] En cuanto al Movimiento Revolucionario Tupac Amaru, Ansión et. al. nos dicen que la vinculación que establecen con el espacio educativo obedecía al objetivo más concreto de captar adherentes entre maestros y alumnos, antes que a intervenir en el proceso educativo mismo (op. cit: 120).

[12] Ver por ejemplo los trabajos de Ansión y Zúñiga, 1997; Degregori, 1991; Montoya, 1990; Trapnell, 1991; Valiente, 1988; Zúñiga, 1991, entre otros. Para mayor información sobre los proyectos educativos para población indígena y rural en el Perú puede consultarse a López (1996, 1996a); Montoya (1990) y Ames (1999).

[13] Ver por ejemplo: Heise, 1989; Trapnell, 1986, 1989, 1991; Prado Pastor, 1979

[14] Los antecedentes de esta corriente pueden rastrearse desde la década de 1930 en los sociólogos de la Escuela de Chicago, los interaccionistas norteamericanos de los 50 y 60 y la Nueva Sociología de la Educación británica en los 70; desde entonces se ha empleado crecientemente en países del primer mundo (Vásquez y Martínez; 1996)

[15] Para un balance general del desarrollo de la etnografía educativa en América Latina, ver el artículo de Rockwell (1991).

[16] En ambos estudios la aplicación del programa de educación bilingüe arroja resultados favorables. Las escuelas donde el programa se aplica muestran una ventaja relativa frente a las escuelas cuando se trata de los educandos con menor acceso extraescolar al castellano y de las niñas.

[17] Ver también Tovar 1998.

[18] Ver por ejemplo el trabajo de Anderson (1987) p presentado en el punto 2 de este capítulo.

[1] No incluímos en este análisis los Comités de Defensa Civil, también llamados con frecuencia 'rondas campesinas', surgidos en las zonas golpeadas por la violencia política como Ayacucho a partir de una dinámica muy distinta. Sobre este tema véase, entre otros, Degregori 1992.

[2] Coincidió y alentó también el viraje de sectores políticos de la izquierda, que se alejaban del vanguardismo 'partidocéntrico' y descubrían la importancia de los actores sociales.

[3] Sobre los nuevos movimientos sociales en el Perú, veáse: Balbi y otros 1990; BaIlón 1986, 1990. Para una discusión más general: Touraine 1987, 1989; Cohen 1988. Para un énfasis mayor en América Latina: Jelin 1985; Calderón 1986; Escobar y Alvarez (editores) 1992, Alvarez, Dagnino y Escobar 1998. Una discusión clara y sintética sobre el tema aparece en: Starn (1991: 17-34) capítulo 1: "El pensamiento reciente sobre los nuevos movimientos sociales y las protestas campesinas".

[4] Si bien incluimos trabajos de sociólogos, politólogos e historiadores, nos centramos en los estudios antropológicos. Como advertirá el lector, ponemos especial énfasis en los trabajos de Starn (1991) y Huber (1995). Además de un repaso de la discusión teórica sobre el tema, Starn presenta una etnografía novedosa a tono con los desarrollos recientes de esta técnica. Huber presenta la etnografía más compleja y detallada sobre las rondas publicadas hasta hoy. Al momento que este libro se encontraba en prensa fue publicado el libro de Orin Starn *Nightwatch The Politics of Protest in the Andes (1999).*

[5] El texto de Huber (1995: 84-5) incluye una concisa pero útil discusión sobre el concepto de clases sociales y su relación con la estructura económica y los 'factores subjetivos'.

[6] Véase Ballón 1986, y una revisión crítica de su propio sesgo en: Ballón 1990.

[7] El artículo que citamos es parte del libro compilado por Luis Pásara *"La Otra Cara de la luna"* (1991), que confronta explícitamente las visiones optimistas sobre los actores colectivos en el Perú contemporáneo, pone en cuestión el protagonismo de la organizaciones populares urbanas y los paradigmas teóricos que lo sustentaban, a los cuales Pásara califica como *neoindigenistas*.

[8] Curiosamente, y como para probar que los extremos se tocan, recordemos que una posición similar sostenía Sendero Luminoso cuando consideraba que dirigentes sociales que eran elegidos o nombrados en cargos locales como gobernadores, alcaldes o regidores, se convertían en 'enemigos del pueblo', al pasar a conformar los últimos eslabones de la cadena de dominación estatal.

[9] Sin embargo, experiencias como las rondas de la Selva Central conformadas por indígenas que hasta los años 70 eran capturados como mano de obra gratuita y esclavizados demuestran que la organización sí es posible, e incluso proponer proyectos de desarrollo local.

[10] Como señala Huber: "Es obvio que a organizaciones como las rondas campesinas aún les falta mucho para justificar el entusiasmo observado en algunos trabajos sobre el movimiento popular. Sin embargo, tengo mis dudas si un enfoque basado más en el rencor contra otros autores, antes que en la situación vivida por los campesinos, sea el punto de partida adecuado para hablar de sus imperfecciones. Aquí se manifiesta también "la otra cara de la luna": la incomprensión y soberbia académica, presentes en la relación entre científicos sociales y campesinos" (Huber 1995: 12).

[11] Incluso la propia categoría de "movimiento social" debe ser abordada rechazando "la ilusión empiricista". Según Touraine (1986): "es imposible definir un objeto de estudio llamado 'movimiento social' sin elegir primero un modo general de análisis de la vida social, a partir del cual puede constituirse una categoría de hechos llamado movimiento social". Elizabeth Jelin apunta en la misma dirección cuando afirma que: "Es el investigador que propone la lectura de un conjunto de prácticas como un movimiento social ... los movimientos sociales son objetos construidos por el investigador, que no coinciden necesariamente con la forma empírica de la acción colectiva. Vistos desde fuera pueden presentar un cierto grado de unidad, pero internamente son siempre heterogéneos, diversos…" (1986:22).

[12] Decreto Supremo # 012-88-IN "Reglamento de Organización y Funciones de las Rondas Campesinas Pacíficas, Democráticas y Autónomas" (Espinoza 1995:1890; Dammert 1988 y 1989).

[1] Es el caso de corrientes como el evolucionismo o el difusionismo, por ejemplo.

[2] Aunque en la actualidad parezca algo trivial y de sentido común, el gran aporte de Franz Boas y Bronislaw Malinowski –padres fundadores del culturalismo y el funcionalismo, respectivamente– fue institucionalizar la investigación de campo como premisa para la construcción de conocimiento en la antropología, dejándose de lado-aunque sin abandonarlas del todolas grandes especulaciones de gabinete sobre la especie y la cultura humana.

[3] No es casual que haya sido la antropología británica la que con mayor intensidad ha reflexionado sobre Antropología Política.

[4] Los acontecimientos del "taburete dorado" son un conjunto de revueltas de los Ashanti contra los británicos que se produjeron en 1900. El "taburete dorado" era una especie de trono o silla cuyo origen era considerado divino y vinculado a un conjunto de profecías a favor de la nación Ashanti. Ninguna autoridad podía sentarse en él, ya que era considerado un símbolo de la existencia misma de la nación Ashanti. Tan sólo en determinados rituales festivos los jefes Ashanti actuaban como si se sentaran en él para luego ocupar sus respectivos asientos. La corona, al considerar el "taburete" como símbolo de poder a la manera de los tronos occidentales, quería consolidar su dominio entre los Ashanti buscando sentar en éste a un representante suyo. Los Ashanti sintieron que se trataba del peor insulto que podían recibir y se amotinaron produciendo varias revueltas que le costaron considerables bajas a los ejércitos británicos.

[5] "…La Organización de las Naciones Unidas convocó, en 1945, a todos los países del mundo a una Asamblea General en la ciudad de Londres, con el objetivo fundamental de lograr, bajo el "nuevo ideal de la humanidad", la mayor cooperación entre las naciones con respecto a la ciencia, la educación y la cultura...". César Fonseca y otros: "Contribución de las ciencias sociales al análisis del desarrollo rural": en, *Las ciencias sociales y el desarrollo rural del Perú*, Fomciencias, Lima, 1986: 22.

[6] Ver Nelson Manrique: "La crisis del desarrollo y el fin del tercer mundo": en, *Los desafios de la cooperación*, DESCO, Lima, 1996.

[7] Esta imagen obsoleta del país todavía se mantiene en la actualidad en ciertos ámbitos, y está relacionada con muchos de nuestros mitos nacionales, como por ejemplo, aquel del "Perú profundo", evidente en los trabajos de muchos antropólogos (Informe Ucchuracay por ejemplo), las declaraciones de muchos políticos, o en los estereotipos abiertamente racistas que muchos medios de comunicación manejan, en especial la mayoría de programas de corte cómico.

[8] Según Orlando Plaza, de manera paralela a esta propuesta se inicia la creación de centros internacionales de investigación genética de los cultivos de los países del Tercer Mundo, entre los cuales destacan el Centro Internacional del Maíz y el Trigo, del Arroz, Cultivos Tropicales, y en el caso del Perú el Centro Internacional de la Papa, creado en la década de 1970. Este mismo autor ha señalado que estos centros internacionales tenían como objetivo acopiar el germoplasma de los principales cultivos, realizar investigaciones genéticas, crear nuevas semillas y devolverlas al Tercer

Mundo como productos comerciales. Sin embargo, los resultados alcanzados no habrían sido satisfactorios para los campesinos (Plaza, 1990: 31).

[9] Desde 1945, Holmberg conducía el proyecto Virú, patrocinado por la Smithsonian Institution y considerado como el primer programa de investigaciones antropológicas realizado en el Perú. El propósito fundamental del proyecto era el estudio de los modos de vida de los pobladores contemporáneos del valle de Virú (La Libertad).

[10] Mario Vásquez: *La antropología cultural y nuestro problema del indio: Vicos, un caso de antropología aplicada*. UNMSM, Tesis bachiller en Antropología, Lima, 1951.

[11] Bajo la dirección general de Allan Holmberg y Carlos Monge, y de los responsables de campo e investigación como William Mangin, William Blanchard, Mario Vásquez, Henry Dobyns, Paul Doughty, David Andrews, Eileen Maynard, etc., muchos antropólogos y estudiantes norteamericanos y peruanos participaron en el proyecto, como Richard Patch, William Stein, Paul Doughty, David Andrews, John Hickman, Oscar Alers, J. Anderson, Jacob Fried, Francisco Boluarte, Angelino Camargo, Víctor Carrera, Hernán Castillo, Alberto Cheng, Teresa Egoavil, Juan Elías, Humberto Ghersi, José María Arguedas, Daniel Gutiérrez, Federico Kauffmann, Héctor Martínez, Aída Milla, Abner Montalvo, Rodrigo Montoya, Alejandro Ortiz, Pedro Ortiz, César Ramón, Arcenio Revilla, Humberto Rodríguez, Carmen Rojas, Miguel Ruiz, Eduardo Soler, Froilán Soto, Jorge Trigoso, Mario Vallejos y José Portugal (Holmberg, 115-146).

[12] La frase es de Nelson Manrique.

[13] Sin embargo, a pesar de sus diferencias, ambas perspectivas tenían en común asumir sus propios estilos de desarrollo urbano-industrial como "el" sinónimo de desarrollo válido para todo el mundo; una visión homogenizadora del desarrollo.

[14] Sin embargo, habría que recordar también que una de las recomendaciones de la reunión de la Alianza para el Progreso fue la de promover la aplicación de programas de reforma agraria en América Latina como forma de evitar el desarrollo de condiciones para la proliferación de movimientos de orientación comunista.

[15] Esta frase de Marx es de "El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte", donde hace un análisis del fracaso de la revolución de 1848 en Francia y explica por qué Napoleón III asume en 1851 el poder. Marx se refería a que en términos sociológicos se podía aglutinar a un conjunto de campesinos y el resultado final no representaría nada cualitativamente nuevo, como una clase social con sus propios intereses, por ejemplo, sino más de lo mismo, es decir, campesinos desarticulados e inorgánicos.

[16] Actualmente entre los estudiantes de antropología de San Marcos hay un 70% cuyos padres son migrantes. (Degregori y Avila, 1999: 6). Cualquiera de estos puede gastar una tarde preguntando a sus padres acerca de su historia familiar y contrastar con relativa facilidad cómo había un evidente desencuentro entre los intereses de los antropólogos de la época y los de sus padres, de los cuales ellos mismos son, por cierto, en gran medida resultado.

[17] Entre otras cosas, el avance del mercado, el Estado, los medios de comunicación, la escuela, la migración y los movimientos campesinos habían minado gran parte del poder de los terratenientes y el gamonalismo. En gran medida la reforma agraria es el punto final de un largo proceso iniciado por los propios campesinos a lo largo del siglo XX.

[18] En Alemania, por ejemplo, el Estado, los distintos partidos políticos (socialdemocracia, democracia cristiana, liberales, verdes), y también las iglesias, cuentan cada uno con su propia financiera y ponen el énfasis en determinados tipos de programas de cooperación.

19El Instituto Indigenista, institución estatal vinculada a los programas de antropología aplicada, por lo demás nunca muy importante, ha tenido una agonía nómade en la última década, al transitar de un ministerio a otro, hasta culminar en una oficina de $4m^2$ en el Ministerio de la Mujer.

[20] Muchos proyectos imponen cada vez plazos más cortos para hacer trabajo de campo, ya no tan sólo de algunos meses, sino de semanas o días. Sólo los investigadores de universidades extranjeras pueden hacerlo a la manera de los "clásicos", Malinowski por ejemplo, que sugería como mínimo una estadía de un par de años en el lugar de estudio.

[21] Desgraciadamente, la política estatal ha dejado en el abandono a las universidades nacionales, que deberían ser centros dedicados a la docencia y a la investigación, como ocurre en cualquier parte del mundo donde el Estado tiene una política coherente de educación superior. Las escuelas de antropología –y de *CCSS* en general– de las diversas universidades estatales se encuentran en una situación crítica, habiendo perdido hace ya varios años la brújula de la investigación.

[22] En el Perú, la separación entre ONGs y universidades tiende a ser mayor con las nacionales que con las particulares, y con las de provincias que con las de Lima.

[23] Véase el artículo de Jürgen Golte en este mismo libro. La antropología urbana ha venido insistiendo desde la década de 1980 sobre la importancia de las redes ciudad-campo, que al parecer todavía no ha sido muy tomado en cuenta por las ONGs que se dedican al desarrollo rural.

[24] Nos referimos, sobre todo, a la organización paraguas: la Coordinadora Nacional de Derechos Humanos.

[25] El concepto ha sido promovido por el economista hindú Amartya Sen, premio Nobel de Economía en 1998 y una de las voces más influyentes en materia económica en la actualidad.

Carlos Iván Degregori estudió antropología en la Universidad de Huamanga, en la Universidad de San Marcos y en la Universidad de Berlín. Ha sido profesor visitante en Universidades de España y los Estados Unidos y actualmente es profesor en la Universidad de San Marcos. Su labor de investigación se inició con el tema de las comunidades campesinas en el valle de Chancay, para luego continuar con temas como las ideas del indigenismo, la migración campo-ciudad y la violencia política en Ayacucho. Es investigador del Instituto de Estudios Peruanos, del que también ha sido Director. Entre sus libros figuran *Dependencia y desintegración estructural en la comunidad de Pacaraos* (1973, con Jürgen Golte), *Conquistadores de un nuevo mundo. De invasores a ciudadanos en San Martín de Porres* (1986, con Cecilia Blondet y Nicolás Lynch), *El surgimiento de Sendero Luminoso. Ayacucho 1969-1979* (1990), *La década de la antipolítica. Auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos* (2000) y, en calidad de editor, *Las rondas campesinas y la derrota de Sendero Luminoso* (1996) y *Jamás tan cerca arremetío lo lejos. Memoria y violencia política en el Perú* (2003).

Cuando la antropología, y otras disciplinas de la cultura, parecían condenadas a terminar en el baúl de las antigüedades, la irrupción de la "globalización" la ha reubicado en el ojo de la tormenta, como herramienta necesaria para entender el mundo en que vivimos y, de ser posible, hacerlo más vivible. La antropología en el Perú tiene una larga historia. Como estudio del Otro, sus antecedentes se remontan hasta el momento mismo de la Conquista y la mirada ambigua que sobre el Nuevo Mundo lanzaron cronistas, visitadores, traductores y frailes evangelizadores. Como disciplina universitaria tiene ya más de cincuenta años y ha merecido varios balances. El contexto mundial, así como las transformaciones teóricas y metodológicas que en ese nuevo contexto ha sufrido la disciplina en las últimas dos décadas, hacen posible y necesario preguntarse en qué estamos. Es así que surge la idea de este compendio de Antropología Peruana. En palabras más simples: un libro acerca de la diversidad cultural en el Perú. La primera parte dibuja un panorama general de la antropología en el Perú. La segunda intenta un balance de los diferentes campos en los cuales ha trabajado la Antropología: las comunidades campesinas, el ámbito amazónico y urbano, los estudios sobre folklore, temas como redes y movimientos sociales, estudios de género, educación, proyectos de desarrollo, así como otros que en algún momento contribuyeron a ampliar el campo de acción y a transformar la mirada de la disciplina, como la etnohistoria.

CARLOS IVÁN DEGREGORI • PEDRO ROEL MENDIZÁBAL • RAMÓN PAJUELO
JAVIER ÁVILA • JÜRGEN GOLTE • LUIS CALDERÓN PACHECO • PABLO
SANDOVAL • PATRICIA OLIART • PATRICIA AMES • MARÍA PONCE MARIÑOS

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DEL PERÚ

UNIVERSIDAD DEL PACÍFICO
CENTRO DE INVESTIGACIÓN

IEP
Instituto de Estudios Peruanos

Descargo de responsabilidad

Este libro no tiene limitaciones técnicas DRM y puede leerse en varios ordenadores, lectores de libros electrónicos, tabletas y teléfonos inteligentes.
Queda prohibida la reventa, carga a internet o cualquier otra vía de distribución digital.
Este libro electrónico contiene varias marcas de agua visibles e invisibles, como nombre, dirección de correo electrónico y código de transacción, mediante las cuales puede seguirse el rastro de su distribución ilegal.